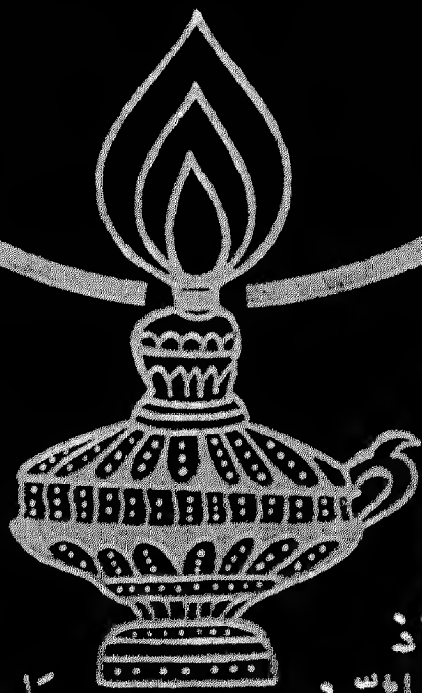


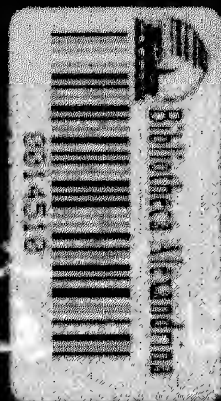
فلسفة أرسطو وجعلها فلسفية



منشورات
دار ومكتبة الهلال

بيروت

عبد الدين



أبو العلاء المعري
"مُصَنَّفَاتُ بَنِي عَمِيَّانَ"

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةَ
فَلَسَفِيَّةَ
٤

أَبُو الْعَلَاءِ الْمَعْرِي "مُبَصَّرٌ بَيْنَ عَمِيَّانَ"

تَأْلِيفُ
الدُّرَّةِ شَاوِجْ خَلِيلِ شَرْفِ الدَّيْنِ

مَنْشُورَاتُ
دَارِ رِيسَالَةِ الْهَلَالِ

جميع الحقوق محفوظة للناس

١٩٩٥

دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر العبد - شارع مكيزل - نهاية برج الصحافة - ملكة دار ومكتبة الهلال
تلفون: ٨٣٦٩٨١ / ٨٧٠٦٧٧ - فاكس: ١٦٠٢٢٨٦ (٩٦٦) - ص.ب. ١٠٠٣٠٠ / ١٥ - بيروت - لبنان
٢١٦ / ٦٠١٠٢٠ / ٦٠١٠٢٠ - ٨٧٣٥٢٦ - قسم ٢١٦



« كان ابو العلاء برجا يرتفع وحيدا
عاليا ، في مفارقة البشر . وفي
الجهات كلها يرى ويتلأأ .. »
ادونيس

طرفا حياته : وجودان .. وجود مفروض
ووجود مرفوض
وفوقهما عقل يحتضن كبرياءه .. وفكره ..
ليتأبى على ليلين :
ليل العمى .. في دنيا العماية ..
وليل الجسد في مستنقع الدنس ..
وحق لفيلسوف المعرة أن يتجاوز عصره ..
وناس عصره ..
فليس لمثله .. مثل عصره .. ولا لمثله ..
مثل عقول الموتى ..
من بني جنسه

عزأؤه الوحيد : انه لم يجن على أحد ..
وكذب الكثيرون .. على الواحد الأحد ..
وهو لم يكذب ..
وقلد الكثيرون .. وهو لم يقلد ..
فكان نبيا .. رحمانيا .. في عصر من الظلام
وقوم .. من المجوس ...
وعزأء قرنه .. انه ضم بين المطلع .. والختام :
ثائرين أكبرين .. بل رافضين أوحدين :
أبا الطيب .. وأبا العلام ...

مقدمة

ظاهرة العصر :

كان طبيعيا أن ينهار كل شيء في العصر العباسي الثالث (القرن الهجري الرابع) كدولة ومؤسسات ومجتمع . وأن يزدهر - في الوقت نفسه - كل شيء من أشياء الفكر ، فتبلغ الفلسفة أوجها ، ومعرفة علم الكلام نهايتها ، والشعر قمته ، والنثر أعلى مراقبي بلاغته ، وأتق صورته ، فأصبح وكأنه فسيفساء ترصع بها جدران الأدب العربي وسقوف منزله ، بالرغم من أن سكان هذا المنزل بدأوا يغادرونه واحدا بعد واحد . . . أما العلوم وهي الوجه الآخر للفكر ، فقد حققت في هذا العصر نصرا مبينا ، لا سيما في ميادين التطبيق والممارسة ، وانعكاس كل ذلك على الإنسان العربي في تفكيره وسلوكه ،

وننتاجه : أي في حضارته ..

هاذا الازدهار الفكري الحضاري كان - كما يقول ابن خلدون - ظاهرة طبيعية بعد قيام الدولة ، وإبان تمازج العرب ، أصحاب المصبيتين ، بغيرهم من الأمم ذوات الحضارات المريقة . ثم أخذهم عنها عاداتها وتقاليدها ، ومعطيات فكرها ، ومضم كل ذلك (١) وتمثله واغناثه وتأصيله ، وبتمبير آخر : تعريبه بكل ما في كلمة تعريب - هنا - من تفرد واصالة وشوق الى الافضل ..

وكانت نقطة التعذب ، أو قمة المطام في هاذو الدائرة الذهبية ممثلة بهاذو العصر أو قريب منه ، كما كانت القمة نفسها نذيرا بالانحدار الوشيك ، اذ ما لبثت أن تخلخلت وتصدعت ومال بها حملها نحو الحضيض السحيق - فهوت رغم تماسكها زمنا امتد حتى ابن رشد في الفلاسفة والمعري في الشعراء ، والبيروني في العلماء ، وابن عربي وابن الفارض في الصوفيين -

(١) نحن نكتب وفقا للقاعدة الجديدة القائلة : ما لا يلحق لا يكتب ، وما يكتب فبصورته الاصلية لا البديلة مثل كتبوا هاكلا ، لكن هاكلا لم يوافقوا ومنهم ليل الموجدوة في المستشفا ، للتفصيل اطلب كتابنا « ابن خلدون » دار الهلال - ١٩٦٩ - بيروت - او انظر اخر هاذو الكتاب ، المؤلف

هاذا التخلخل أو هاذا التصدع يعتبره اين
 خلدون كذا لك ظاهرة طبيعية مثلما اعتبر التماسك
 نفسه . فظاهرة الازدهار تحمل دائما في طيات
 أسرارها ، جرثومة الانهيار : فكما ان لكل شيء
 نهاية كذلك هي حال الازدهار . . والمجتمع
 كالانسان خاضع لقانون التطور الطبيعي . فلم
 يكن غريبا أن يرافق الانهيار الازدهار أو يتولد
 عنه وفقا لمبدأ العلة والمعلول أو حتمية ظهور
 الشيء متى توفرت أسبابه . .

وأبو العلاء - اذن - ظاهرة طبيعية من حيث
 مفهومنا لقانون التطور في المجتمع والفكر . اذن
 الطبيعي أن يمثل أبو العلاء في عالم الشعر والفكر
 والنثر منتهى درجات التطور التي بلغها العرب عصر
 ذاك . وأن يمثل في الوقت نفسه جرثومة ذلك
 الانهيار .

لاكنه ظاهرة غير طبيعية ، أو هو نسيج وحده ،
 حين نقيسه بانسان عصره : رجل دين كان هاذا
 الانسان ، أو سياسة ، أو فكر ، أو سلوك . .
 هنا يبرز أبو العلاء انسانا مغايرا . . متميزا
 انسانا رافضا : أي جديدا . .

وهنا تكمن ثوريته .. وبالتالي تغطيه لزمته
ومجتمعه وأوضاعه ..

وحين تتخذ الثورية عنصر الرفض الارادي
العملي أو التحدي المسلح - كما فعل المتنبي -
يصبح معها التأثير مضطرا الى التعامل مع الغير
بنفس أسلحة هذا الغير : من مرونة تبلغ أحيانا حد
الانكسار .. ومن ميكيافيلية تنحدر الى مستوى
التزلف أو التآمر .. أو التراجع من أجل الهجوم ..
والهجوم من أجل التراجع الاستراتيجي ، كما
يقول عسكريو اليوم ..

فالغاية تبرر الوسطة عند بعض الثوار
الميكيافيلين العاديين ..

والمتنبي لم يستطع الا أن يكون بعض هاؤلاء ،
في بعض المواقف وبعض الظروف .. مع علمه بأن
ناس عصره ، لا سيما الحكام منهم « أحق بضرب
الرأس من وثن » فقد تعامل مع أكثرهم - من
أجل تغييرهم ؟ ربما .. ولكنه انحدر مرارا الى
أقل من مستواهم ..

وعذره ، عندي ، انه انسان ، كان يريد - شيئا

ما — في ثورته .. فخانتته أدوات هذه الثورة ، وان
لم تخننه شجاعته وابطاؤه وعناده ..

وحين عبر ، بالحرف الناري ، وحرقة البطل ،
عن تطلعاته وانكساراته اكتسبت ثورته ، أو
ثوريته ، صفاتها الاصيلية ، وعوضت عن خسائرها
المادية ساعة انقلبت انشودة « رولانية » يغنيها
الثائرون ، وأهزوجة يرتلها المغامرون .. فعبرت
— هاكذا — من دائرتها الزمنية الضيقة ، من دائرة
التشرذم .. لتدخل دائرة الفن .. وراحت تنز
جراحا .. وتنفض حياة .. وديمومة ...

أما ثورية أبي الملاء فكانت من نوع آخر ،
لعله أشمل وأبعد مدى ..

لم يتعامل شاعرنا مع ناس عصره ، ليكشفهم أو
ينيرهم أو يستغلهم . أو يصل من خلالهم كما فعل
المتنبى — على عظمة وايجابية ما فعل أبو الطيب —
بل رثى لهم ، وتعامل مع نفسه أولا .. ثم مع
الوجود مباشرة .. فبداله الوجود بالنظر التأمل
الثاقب : سخيفا ورائعا في أن : سخييفا عندما
ينقلب المسخ بطلا في غفلة من الزمن ، ويظن القزم
نفسه عملاقا .. : ويتمصرف كل منهما على هاذا

الاساس .. سخيفا حين يزيّف الحكام وخليفتهم
 فينقلبون جلادين للشعب بدل أن يكونوا أجراءه ..
 سخيفا يوم يرى رجال الدين يمشون في الناس
 بأثقالهم وأوزارهم وصغارهم .. ويتخذون من
 الدين مطية .. مجرد مطية .. حتى يستدعي
 الأمر الشك بالدين نفسه .. سخيفا عصر تنقلب
 المقاييس ، وتتطاحن القيم ، والقيمون عليها شاهدو
 زور ، وأعلامهم في معيار الشرف والانسانية أدناهم ،
 بل أقربهم في طباعه الى طباع البهائم ، وسمورة
 الكلاب ...

ورائما .. حين يرفض العقل كل هاذا .. أو
 يتحرر من كل هاذا .. فينقلب انسان هذا العقل
 نموذجا .. بعد أن كان ظلا ، ورسماء بعد أن كان
 اسما وبضعة من حياة .. رائما .. لحظة يحس
 أنه قادر على التعبير والتغيير .. ويحاول .. يحاول
 التفجير .. والتدمير .. لا يبقى ولا يذر .. وكل
 سلاحه : لا سلاح سوى العقل - الكلمة ، والكلمة -
 القنبلة .. كل سلاحه : موقف .. ولا حياد ..
 وسخرية .. ولا تجريح .. ورثاء .. ولا بكاء ..
 ألا نسمع من خلال أبي العلام صوت سقراط
 يقارع السفسطائي غلوكون الحجة المسخ بالحجة

القدوة .. وبين سؤال ساخر وبديهي لا يجيب
عنها غلوكون بسوى الصمت العاجز .. تنفجر
المهزلة - المأساة !؟

وغلوكون أبي الملام هو الوجود والموجود ..
والغيب والمصير ، وما وراء الحجاب .. هو السر
والطلسم والعالم الأكبر والعلم السراب ..
لاكن أبنا العلام يعبث بالسر ويلهو بالطلسم
ويهتك ما وراءهما ويفضح اللعبة .. فينكشف
اللاعبون ..

ولاكن الوجود قائم على استمرار اللعبة واحتجاب
اللاعبين .. في مسرحية كونية أشبه بمسرح الدمى ..
تحت عنوان : عبثية الحياة .. أو لعبة العبث ..

هنا يبدو الشاعر ثائرا لا بوجه البشر بل بسر
وجود البشر .. لا بالإنسان المشوه ، وقد جعلوه
أحق من ذبابة .. بل بالسبب المجهول الذي أدى
الى تشويهه .. ثورته اذن ليست على أرض الواقع
بل على .. المجهول من أمر هذا الواقع ..

عمى .. ولا تشاؤم :

أما عماء فلم يكن هو السبب الاول والاخير في

ما يسمونه تشاؤما علائيا ٠٠ وحري بنا أن نسميه
شكا و « قرفا » : عنصران كونا نواة رفضه ٠٠ بل
كان عماء الحافز المباشر ٠٠ فوراء هذا الحافز نفس
قلقة لو أعطيت ألف نور ٠٠ في ألف مشكاة لما حادت
عن عنفها المدمر ٠٠ وحرفها - اللهب ، تحرق به
شواذ الاشياء ٠٠ ولا تطمئن الا على ركام الرماد ٠٠
والأعمى - بعد كل هاذا - يتصور الاشياء
ضبابا ، والألوان بلون الرماد ٠٠

لو أتيح لأبي العلاء أن يبصر لتجسدت امامه
البشاعة ولبصق عليها ٠٠ دما ٠٠ لكن دون أن
يزيد شيئا ٠٠ فقد أعطى - بهاذا - كل شيء ٠٠٠

كانت البشاعة صورة تحكى عنها الاساطير
عنده ٠٠ فتقرع أذنيه ٠٠ ويتقزز منها الكيان
الشاعر ٠٠ وما هي تبرز واقما مرثيا بالعين ٠٠
والعين تحدد الابعاد ٠٠ وتعين الاطار ٠٠ غير انها
لا تدخل الى الاعماق رلا تسبر ما وراء الصورة
من تهاويل وظلال وحقائق ٠٠ فليست الا افتراض
اذن ما دامت الباصرة حاسة ضعيفة السلاح ٠٠
مهزوزة الرؤية ٠٠ وما دامت البصيرة تحل مكانها
٠٠ ما دامت ترى بنورانية أشف وأنفذ وأبعد ٠٠

أريد أن أقول أن الذين يردون نقمة أبي العلام
على الكون والكائن في عصره إلى عماء ، وأنه لو لم
يكن أعمى لتفريت الحال غير الحال .. هاؤلام
متسرعون ، أن لم أقل منخطئون ..

صحيح أن العمى يلاءم مادي وأي بلاء .. إلا أنه
— عند الملهمين — ليس سببا أول لرفض الوجود ..
والوجود ..

كثيرون ممن فقدوا أبصارهم استبدلوا برؤيا
بصائرهم .. وأقبلوا على الدنيا أقبال المبصرين ..
وأبدعوا في العديد من مجالات الحياة والفكر ..
وعاشوا عيشة راضية مطمئنة ..

هومبروس كان أعمى .. وطله حسين كان أعمى
.. وبشار كان أعمى ..

وسيرة هؤلاء لا تنم عن تشاؤم كابن الرومي
المتشاؤم المتعطير .. المبصر ، بل عن تقبل للحياة ..
واقبال عليها .. وأحيانا عن ثورة وغضب سلبي
مدمر .. وهاذا لا يسمى تشاؤما .. ناهيك ببشار
الضاحك الساخر .. المجدد المبدع .. المقبل على
الحياة .. وموائد الحياة .. أقبال الوقح الشر ..
الأكل ..

فلماذا ينسب هاؤلاء تشاؤم أبي الملاء الى عماء؟
 ثم لماذا يسمونه تشاؤما؟ .. لماذا لا يردون السبب
 الى نفسيته وتكوينها .. الى بسيكولوجية هذا
 التكوين .. وعلاقة هذا الكائن « النظيف » اذا
 صح التعبير بعصر هو من أوسخ العصور العربية ..
 أو هو بداية تردي العرب في حماة العفن والدنس
 .. ومستنقع الظلم والذل والهوان ..

لماذا لا يسمون ذلك التشاؤم المزعوم قرفا
 وصل بأبي الملاء حد الفثيان .. أو تمردا انتهى
 به الى الشك القاتل .. أو فهما أصبح لحقيقة
 الأشياء .. انتهى بفيلسوفنا الى درجة أو حالة
 تشبه الكشف الصوفي .. لكنه كشف لا يتجلى فيه
 الله أو يحل .. بل هو كشف علاني تتمرى فيه
 الحقائق مما لحق بها من زيف وزور وبهتان ..

ثم تقذف بكل عربيها على عدسة العقل والحواس
 فيتلقاها الحدس العلائي فيعبر بها الى دنيا الوضوح
 الواضح أو الفاضح لا فرق فاذا بها تؤذي الأذن
 العربية التي ما اعتادت سوى الرنين الأجوف
 والصدى المزور ..

وقبل هذا لماذا لا يربطون بين امامة العقل عند

أبي العلاء ، أو نبوة هاذا العقل ، وبين عصر لم
يضع فيه شيء كما ضاع العقل .. وعلى يد أديع
العقل وأديع الدين ..

عما قليل وبعد قرن من الزمان سوف يكسر
الغزالي هاذا الضياع العقلي ، فيطلع علينا - بكل
جرأة المؤمن المفلح - بنظرية الاتفاق والعادة مبطلا
السببية الطبيعية : أساس كل عقل وفلسفة وعلم ..
هاكذا مجاناً ولوجه عقيدته الاشعرية ودفاعاً عن
المعجزة .. كان المعجزة لا تبرر الا بانكار مبدأ هام
هو مبدأ السببية الطبيعية الذي قامت وتقوم عليه
العلوم جميعاً ويتمحور حوله الكون نفسه منذ فكر
أرسطو حتى اليوم ...

لو فعلوا ذلك وتبينوا الموقف العقلاني الملائي
الكامن وراء نقمة أبي العلاء وثورته وشكه ، لما
قالو : انه العمى .. وانها النزوة العاطفية المتقلبة ،
والشعور بالذل والمجز أمام الآخرين .. عوامل
قادت أبا العلاء الى أن يخط في ظلماء الحياة ،
ووعاء السفر على درب الحقيقة الطويل ..
فما درته ريشة في مهب الريح ..

كلا .. لو نظرو نظرة أعمق لحقيقة هاذا

الانسان ، وموقفه من الحياة والأحياء ، وثقافته ،
وعصره ، لما قالوا انه انسان متشائم وكفى .. فهذه
صفة عابرة وحالة لا تدوم .. وهي تعبير انشائي
أكثر منه فلسفيا .. على أي حال ..

والواقع ان أبا العلام في صباه وقبل أن يتلقى
الصدمة - الإهانة في مجلس الشريف المرتضى في
بغداد ، وقبل فقدته لأبيه ، ثم أمه ، كان غير متشائم
على الإطلاق ، أو على الأصح ، غير انطوائي ..
كان يستمتع الى الغناء ، ويؤم مجالس الطرب ،
ويحضر المنافسة العقلية في لعبة الشطرنج ، ويمطي
رأيه في اللعبة واللاعبين ، ويصف تأثره بالغناء ،
ولو لم يفهم كلمات الاغنية أحيانا ، كما حدث له
حين استمتع - في حلب - الى مغنية تركية . فقال
واصفا تأثره بحلاوة صوتها :

« ورت كبدي ولم أفهم شجاها »

فكيف يكون عماء - أساسا - هو مصدر تشاؤمه؟
ثم كيف يسمى اعتزاله وحبسه الطوعي لنفسه
تشاؤما ويأسا؟ .. وهو الذي كانت داره المتواضعة
في المعرة محبة العلماء ومقصود الطلاب من كل

نوع ، يعطيهم ولا يمل العطاء .. ويستمعون اليه
ولا يملون الاستماع .. كأنهم يريدون في حضرة
شيخ صوفي .. ينسون أنفسهم في غمرة الجذب
والانجذاب .. لم يكن ذلك اذن تشاؤما ولا ياسا ..
كان قرنا وبمدا عن التافهين والمتاجررين بالناس
والمقائد والاديان ، ونأيا عن الظلمة الطغاة
مصاصي دماء المساكين والضعفاء ..

كل ما في الأمر اننا - في أكثرنا - مؤلفون
اتباعيون ، لا دارسون أو محققون .. لا نجرؤ على
قول الحقيقة في ما نؤمن انه حقيقة ولو تجلت لنا
في ضمائرنا نقية واضحة ..

ونحن لا نفهم شعراونا ومفكرينا - مع الأسف -
الا كما نفهم الآخرون من عمالقة التاريخ وكبار
مزوري الحقائق ومشوهي الشخصيات وعلى
الأخص القدامى منهم الذين جاؤوا قبل عصر
الاستشراق ، هذا الاستشراق الذي مهما قيل فيه
وفي أصحابه ومهما روي عن تحيزاتهم واقليميتهم
ونمراتهم الصليبية فلاكثريهم يمسود الفضل في
اكتشاف شخصيات عربية واسلامية كانت حقائقها
مغمورة تحت بحر من التعصب الذميم وسوء الفهم ..

من هؤلاء الذين اكتشفهم المستشرقون
وتلامذتهم العرب : الجاحظ كما يجب أن يفهم ،
وابن الرومي ، وأبو حيان التوحيدي والمتنبي ..
والمعري .. لكن هذا الأخير لم تمقد حول حقيقة
وحقيقة معتقده دراسات مستفيضة جادة الا في مطلع
هذا القرن وعلى يد طه حسين بالذات ثم بنت
الشاطيء .. ومن هنا نحرهما ..

ولعل طه حسين كان أقرب الجميع الى فهم أبي
العلاء نظرا لتشابه شخصيتيهما وتماثلهما في المعنى
المادي والذكاء والعقلانية والنقد والسخرة وفهم
الوجود ..

هذا في الأدب :

أما في العلوم كالرياضيات والكيمياء والفيزياء
والبصريات والميكانيك والفلك والجغرافيا فلم نكن
لنعرف عن علمائنا فيها ولا عن اكتشافاتهم العلمية
شيئا عن طريق مؤرخينا القدامى الذين مرو بهؤلاء
مرور الكرام .. حتى جاء الدارسون المحققون من
عرب وأجانب أمثال بروكلمان ومرغيلوث ودوزي
وجب وجورج سارطون وبوتول ثم ساطع الحصري

ومحمد عبد الله عنان وعادل زعيتر وقصري حافظ
طلوقان ٠٠ الخ ٠٠ فمرقنا من يكون الرازي وابن
الهيثم والخوارزمي والبيروني وابن خلدون ، وما
هو فكرهم وطرائق بحثهم ومكتشفاتهم ومسدى
اسهامهم في تكوين نواة الحضارة الأوروبية ٠٠

وحتى اليوم لا يزال باحثونا الاحرار واقعين
تحت تأثير وهيمنة النقاد السلفيين :

هاك مثلاً : رواد الشعر الحديث أصحاب النظرة
الانقلابية في مفهوم الشعر العربي شكلاً ومضموناً
وروحاً ٠ ما هو حالهم أمام أولئك النقاد
الكلاسيكيين ؟

ان وصمة العار وتهمة الأمية والنقل عن الغرب ،
والخروج على المألوف أقل ما الصق بهاؤلاء الرواد
من تهمة ٠ لماذا ؟

لأن فلانا من كبار المشتمين وعلاء الكلاسيكيين
قد شدد النكير عليهم ، واتهمهم ظلماً وعدواناً
بالأمية والجهل بالبلاغة العربية واللغة الفصحى
وقوانين الشعر وحدوده - كأن للشعر حدوداً
وقوانين ٠٠ - والحقيقة هي أن فلانا هاذا أولى

بتهمة الجهل من أولئك : الجهل بمنطق التطور
وسنة الحياة وأبسط مفاهيم الشاعرية الحديثة
الحقة وان الوقوف عند حدود الخليل وقوانينه
ايقاف للحياة وتجميد للروح وكفر بعتمية البعث
في الشعر والقيامة للشمرء من بين الركام وقبور
الموتى ...

الشاعرية يا هاؤلاء ، ونقولها مع نقاد الشعر
الحر ومنظريه : الشاعرية لم تعد - اليوم - صناعة
الفاظ وصب قوالب وموسيقى خارجية تنبث من
خلال قصبات للأوزان والحروف المجوفة أو
الجوفاء .. لتحدث جرسا كلاميا مكرورا
ومسطحا ..

الشعر - يا هؤلاء - هو ذلك النور القدسي
الذي يشع من الكائن الانساني الملهم .. والنور
- كما نعلم من علم الضوء - حين يتأطر أو يسطدم
بجسم ما ينكسر أو ينعطف .. ولا يلبث أن
ينطفئ ...

هاذا هو شأن النور أو الضوء المادي فكيف
بالنور المنبعث من الكائن الانساني .. أي ذلك

النور الالاهي الذي لا يمكن أن يعده حد أو تمسك
به قافية .

والشاعرية الحققة - حتى في النثر الفني - فلذة
حياة تسكب سكبا ايقاعيا في كلام ايعاني . . بل في
حروف ونقاط مشعة . . وماذا ما نسميه بالقيم
التعبيرية والظلال النفسية المحيطة بها ، وكيفية
التعامل التقني مع التجربة الشخصية ذات الارضية
الواقعية الماشية والابماد الانسانية . . فاذا
بالقصيدة الحرة ، أو قصيدة النثر ، أو النثر
السعري - سمها ما شئت - مع قياس الفارق -
تصبح ملكا للانسانية جمعا ، حين تترجم ، وملكا
لكل فرد من أفراد الأمة قادر على التذوق والكشف ،
ومشاهدة نفسه من خلالها . .

والحديث هنا ذو شجون ، نقف به عند هذا الحد ،
كي لا نقع في الاستطراد . أما في الدين ، فالمصيبة
كانت أكبر ، حين تجرأ المفكرون المتحررون من
فلاسفة وعلماء كلام على دخول متاهاته ، وفك
أسرارها ، لكثرة ما داخلته الأسرار والأساطير
والافكار العشوية الغريبة ، والاسرائيليات
المدسوسة ، وبالتالي جملة ديننا عقلانيا أو دين

حياة وانسان ونظام .. فكان ان اصطلح هؤولاء
 - ولا يزالون حتى اليوم - بحماة الدين من
 السلفيين النصيين ، أي بالذين لا يقولون بالعقل
 طريقا الى فهم النص القرآني ، والحديث النبوي ،
 أو يقولون بأن العقل أداة محدودة وبالتالي عاجزة
 فيكتفون بأخذ النص عن السلف كما هو ، فلا
 يؤولون ، ولا يجتهدون .. ولا .. يعقلون .. عفو
 عقلائهم وما أقلهم ...

فأبو العلاء - بهذا المقياس العقلي لا الاتباعي
 أو السلفي - يبرز شخصا آخر بعقلانيته وتفرد
 واحتضانه لذاته ووجوده وإيجابيته .. فلا يأس
 من عى .. ولا تشاؤم .. ولا انطواء ... يبرز
 انسانا مقبلا على الحياة .. من خلال الذات ..
 والصعاليك من الاحياء .. من خلال المرادين ..
 والدعاة .. من طلابه .. وما أكثرهم ..

ونعني بالاقبال على الحياة : من خلال الذات .
 توفقه الشديد الى اغناء هاذة الذات بجميع معارف
 عصره . ليظل بعد ذلك على الاجيال في كل زمان
 .. وكأنه يقول لهم : هاذا هو نموذج الانسان
 العاقل المثقف العف الشاعر .. فكونوه ..

حتى محاسبه الثلاثة .. لم تكن — بعد هاذا —
وفي نظري على الاقل — محاسب ضيقة مظلمة
يائسة : كانت محاسب مشعة بألف نور ...

فمن سويداء الباصرة الى ضياء البصيرة ..
ضياء يكشف المجهول .. ويمرر الحقيقة ..
ويسخر من اللعبة واللاعبين ..

انه الموقف نفسه يقفه المبصرون في كل زمان
ومكان :

فولتير .. بودلير .. مولير .. اكليروس ..
ملوك .. جلادون : أسماء .. أسماء .. أسماء ..
أشباه ونظائر .. أضداد .. اتصال النار بالنار ..
لا أدري لماذا تقفز الى ذهني .. كل هذه المتضادات
كلما ذكرت أبا الملام وعصره .. وناس عصره ..
لمله الموقف نفسه .. والنظرة نفسها .. والحقيقة
نفسها .. ربما .. والفضل دائما لأبي الملام :
لأنه المتقدم زمانا، والاعلى صوتا والاشد انبهارا
أمام الفاجعة ... أو لأنه اللاصق بها .. والاعمق
شعورا مأساويا ... وبعد .. فالعنى — المبصر
ليس محبسا .. ولا قيداً ..

والمحبس الثاني : الجسد .. لم يعد — هاكذا —
محبسا .. فجسد تحرر اراديا من كل لحم .. ودم
.. وجنس .. جسد شفاف نوراني يسير به عقل
وبصيرة في عوالم فوق التراب .. والدنس ..
والشهوة .. جسد لا يمكن أن يكون شيئا ثقيلا ..
ولا قيذا .. ولا سجننا .. ولا شيئا من هذا ...

والمحبس الثالث : المنزل . ماذا يضم ؟ كل ما
يضمه : عينان منطفئتان مبصرتان وراهما عقل
نفاذ .. وجسد شفاف .. واذا الكل : مشكاة
متوهجة تهب النور لفاقيده .. والمنزل المتوهج
معها ، ينقلب محجة ومنازة ، يضح كل يوم بحر كتي
المطام والأخذ ..

فكيف يكون مثل هذا المنزل — المورد صومعة
ناثية ، أو دهليزا مظلما ؟ وبالتالي سجننا ؟ ..

التسميات لم تعد تهـم .. ما دام أبو العلام
خارج محاسبه دائما .. يتعامل مع السوى باستمرار
.. حتى نفسه ينظر اليها من خارج ، مسلطا عليها
أضواء المقل ، كاشفا غياهبها ..

أما الخيال .. فجبل نوراني له أول وليس له
آخر في مخيلة أبي العلام ..

وهو خيال مميز عن الخيال العربي .. انه
 خيال تشخيصي مسرحي قادر على خلق العوالم التي
 يشاء .. والشخص التي يريد .. وتوزيع
 الأدوار .. يطرح عليه ابن القارح سؤالاً دينياً
 عادياً في رسالة عادية .. فإذا بالسؤال وصاحبه
 ينقلبان موضوعاً مسرحياً نقدياً ساغراً على الطريقة
 الملثية ، والمسرح : الجنة والنار . والبطل رب
 الارباب .. والخاتمة : لا خلاص .. ويسدل
 الستار .. ليرفع بعد ألف عام عن : الكوميديا
 الالهية : حفيذة رسالة الففران !!! لم لا ٠٠٩

— ان خيالاً كهذا لا يمكن أن يكون خيال سجين
 عادي .. مغلق ..

الشاعرية :

تميزت شاعرية أبي العلام بخصائص شوهت
 بعضها آفة العصر : فسيفسام البلاغة الترسيمية ،
 والتعلق الشديد بلعبة المجانسة والازدواج
 والتلوينات الصوتية المختلفة ، والتباهي بالقدرة
 على نبش قبور الكلمات الميتة ، لا يقصد احيائها
 ونفخ غبار الموت عنها بل يقصد تحنيطها ونقل

رفات رميمها من ضريح التاريخ .. الى ضريح
 القالب التعبيري الاجوف ... وحين ادلى أبو العلاء
 بدلوه برز ماتعا كبيرا بل نابشاً قديرا للدفين
 الاقدم من مواتها .. ولعل الخيال هو الجاني هذه
 المرة الى جانب الثقافة اللغوية العميقة ، حين راح
 يرفده بالكثير الغزير من ميت الألفاظ ووحشي
 الكلام ومستغرب الصيغ والتراكيب .. حتى انه
 راح « يعبث » باللغة في اللزوميات وبالشعر ..
 وينعت ويخترع ، ويضع لروي القافية نظاما
 خاصا .. وهو في كل هذا أقرب الى عبث الوليد من
 « عبث الوليد » .. فالبحثري يظل في ديباجته ولا
 سيما « سينيته » العملاقة أرفع من أن يعبث باللغة
 أو يلهو كما عبث أبو العلاء في لزومياته ، ولها ...
 وهو يعترف بأن ذلك كان لزوم ما لا يلزم .. انها
 آفة العصر والفراغ القاتل .. ولا شيء سواهما ..
 على أن هذا العبث لم يكن صفة دائمة في
 اللزوميات ولا خاصة ملازمة لأبي العلاء في كل
 شعره فهناك قصائد تأملية وأخرى ساخرة ، وثالثة
 ناقدة متفلسفة يبت فيها جميعا حكمته وآراءه
 ومواعظه .. وهو قد أحس بذلك حين قال : أنا
 وأبو تمام حكيمان والشاعر البعثري ..

كانه يعتبر الحكمة أو الفلسفة في الشعر أرفع
من الشعر أو هي تخرج به عن دائرة « شاعرية »
البعثري المسطحة في نظره

ومهما كان موقفنا من رأي أبي العلام هاذا ، فإن
له فلذات شعرية يقف بها الى جانب كبار الشعراء
العالميين ، لما فيها من توثب وصفاء وحرارة نفس
انساني وشطح ملحمي يرود الاسطورة ويتخطى
التاريخ . . ولما يغلغها أو يشع فيها من روح قلق ،
وشك ، وعمق احساس بالفاجعة . . أو المصير
المأساوي للانسان . . وسخرية الاقدار . . وهبشية
الحياة . . وجبريتها . . وقسوتها . . وتفاقتها . .
والانسان ذالك الملاق - القزم ، رهن لمشيشة
مجهول قد يكون حقيرا وقد يكون خطيرا . . . لا
يدري من أين جاء ولماذا جاء . . والى أين سينتهي
وكيف ؟ هل هو حقا جدير بالبكاء أم بالرائاء ؟
يقولون له : اعمل . . لمن يعمل ؟ . . لنفسه وهو
لا يدري من أمرها شيئا مهما تفلسف . . . انها
طلسم اضطر الى مرافقته بجسد لا يلبث معهما الا
قليلا . . أم لغيره . . وهذا الغير أحقر من أن
يضحى من أجله . . أم . . . حول هذه الاسرار حوم
شعر أبي العلام ، وهام بروحه وفكره فوقها

وتحتها محاولا - كالخيام - اختراقها .. فلم
يستطع .. وحسبه انه دنا منها أكثر من غيره ..
ورنا بكل ألق فكره وروحه اليها .. فتعطم ..
وكان التعبير الملهم عن كل ذلك التحويم والتهويم
أحرفا نارية في أسلوب ثوري ، وروح ساخرة ،
لا سيما أمام الذين يزايدون المأساة الكونية مأساة
.. من سنخهم وحقارتهم .. أو من ظلمهم
واستبدادهم وتشويهم للحقيقة ، وللآخرين ..

ترى .. هل هي طبيعة الوجود وأساس تكوينه
.. أم أن الوجود كله فساد في فساد .. وكارثة
مركبة ؟ وما الاديان والشرائع سوى وسائل
تخدير لهاذا الانسان العائر المحير ، اخترعها القوي
لاستغلال الضعيف ! ثم بنى الحضارات تعبيرا عن
هاذه الحيرة القاسية والقلق المدمر .. وما لبث ان
دمرها بيديه ، وبنى على انقاضها حضارات أخرى
.. وماكذا ... تراه دائما هاربا من نفسه الى
نفسه .. خائفا منها اليها .. يعبد الأوثان ..
ثم يحطمها .. يوجد الاديان .. ثم يكفر بها ...

أتراه جادا أم هازلا ، وفي أي الحالتين جسده
وهزله ؟ ...

وأين تكمن قيمته .. وفنه .. وإبداعه ..
وأين يكمن سخفه وهزله وتجديفه .. هل هو
مخترع اللعبة .. أم انه لعبة اللعبة ..

أمام كل هذا وقف أبو الملاء الشاعر المتأمل ..
فأبصر ما لم يستطع المبصرون أن يروه .. أو لعلهم
راوه .. لكنهم أغمضو عيونهم عنه زلفى .. أو
دجلا .. أو رياء .. اما هو فقد أبصر .. ولم
يغض طرفه ، لأنه لم ير مثلهم بميتين .. بل رأى
بأصفرين .. وكان صادقا مع نفسه حين كذبوهم
مع أنفسهم .. وربهم .. وحقيقتهم ..

على يد أبي الملاء خرج الشعر من دائرته
القديمة الضيقة : دائرة العبث والفردية والقبلية
والقدح والمدح والارتزاق الرخيص .. ليدخل
دائرة أوسع، مداها الكون والانسان حيث يتم
تسجيل المواقف من القيم .. والحقائق وكشف
الزيف فيها بقصد التنوير .. وهذه هي الدائرة
العالمية للشعر ..

لم يمد الشعر على يد أبي الملاء وسيلة للميش
الرخيص أو الكذب المغلف والشتيم الصبياني
الأخرق .. بل أصبح وسيلة للفكر المتأمل وبوتقة

يسكب فيها الوجدان الصادق .. وتعبيرا مشعا من
حقائق الوجود والوجود ونقدا ساغرا لكسل ما
يشوههما .. لحظة انبثق ألقا نورانيا من الكائن
الانساني المشع فكرا ووجدانا وحسا .. لقد قرب
من ان يكون فلسفة .. أو شيئا من فلسفة ...

اذ ما هي الفلسفة ان لم تكن وقفة تأمل ومحاولة
فهم لهاذا الكائن الذي يظن نفسه جرما صغيرا ،
وفيه انطوى العالم الاكبر على حد تعبير أبي العلاء
نفسه : أتحسب أنك جرم صغير وفيك انطوى
العالم الاكبر ..

ولذلك الكون الرهيب بكل دقائق صنعه وروائع
نظامه .. صحيح ان الموقف الملائني - حيال كل
هاذا - لم يكن واحدا .. ولا كان نهائيا .. أو
مترابعا شيمة الفلاسفة الذين يلزمون أنفسهم
وفكرهم بخط واحد .. وخطة متماسكة .. ومبدأ
موحد أمام الحياة والأحياء والمصير .. بل كان
أبو العلاء فيلسوف اللحظة .. أو اللحظات التي
سرعان ما تذهب بقدر ما تتوتر .. وتتوتر بقدر
ما يلتهب الوجدان بالتجربة .. ويتأثر الكيان
بالم المعاشة .. وجبرية المصاحبة لانسان العصر

الذي فقد آخر صفة من صفات الانسانية ، فأصبح
وحشا ضاريا .. أو حملا وديما يسير به الذئب
أيضا أراد .. حتى لقد أصبح الذئب في نظر
أبي العلام كائنا اراديا أفضل بكثير من ذلك الانسان
المسير الحقير .. وأصبح عواؤه أحلى وقعا في أذني
الشاعر من صوت ذلك الانسان :

عوى الذئب فاستأنست بالذئب اذ هوى
وصوت انسان فكدت أطير ...

هل من حادثة في شعر أبي العلام ؟ :

كثر الكلام في هاذه الايام عند الباحثين والنقاد
الطليعيين عن الحادثة في الفكر والادب والفلسفة
ولا سيما الشعر العربي المعاصر . واذا كان
كلامهم عن الشعر القديم، قيموه على أساس مدى
حدائته أو مقدار المعاصرة فيه أو ما يسمى قوة
الحضور ومبلغ الديمومة والاستمرار في شكله
ومضمونه . وعلى هاذا كان بديها أن يسقط
الشكل بكل مقدساته القديمة تقريبا ، والمضمون
نفسه تهاوى تحت مطرقتهم التي لا ترحم . وحق
لها ألا ترحم لكثرة ما في شعرنا القديم من مخنطات

وموضوعات تافهة طالما أذرت بالفكر العربي والكرامة الانسانية ، ومن أشكال قدست بعمل بها زمنا طويلا بالرغم من تطور الحياة العربية والبيئة العربية تطورا أصبح من غير الجائز معه ولا المقبول أن يستمر الشعر العربي بكل مفاهيمه وأشكاله البالية . ومن حسن الحظ أن الشعر العربي قد خطا منذ مطلع هذا القرن خطوات الى الامام انسجما مع معطيات الثقافة العالمية الجديدة . لكانها كانت خطوات خجولة سرعان ما تجرأت في مطلع الخمسينات وراحت تشق دربها شقا جسورا . وهما هي الآن تقف بكل كفاءة على أرض الواقع والمنطق مخلفة وراءها غبارا كثيفا طمست فيه معالم الشعر القديم ولم يكد يظهر منه شيء ذو خطر . .

وفي الستينات حاولت مجلة « شعر » أن تمسك بزمام التيار التجديدي وتنظمه داعية الى قيام دولة الشعر الحديث على أنقاض امبراطورية الشعر القديم لكانها تمثرت وتهاوت لا لأن التيار المضاد كان أقوى بل لأن القائمين عليها تمادوا في مفهوم التحديث لكي لا نقول أخطأوا حين أرادوا أن يقف الشعر العربي على قدم المساواة مع الشعر الأوروبي اذا جاز التعبير ولا سيما الشعر الفرنسي .

أي أن « يفربوه » فكانو ملكيين أكثر من الملك ووقع الشعر العربي الحديث أو مفهوم الشعر على أيديهم، في التقليد والمحاكاة والبعيد عن الاصاله .

والنقل والمحاكاة — كما هو معلوم — شيء والتأثر بالتيارات العالمية شيء آخر . .

أما مجلة « مواقف » فقد أمسكت بالزمام عن جدارة أكثر — كما يخيل لي — حين راحت « تعقلن » الأشياء وتنظر القيم الشعرية والتعبيرية تنظيرا منطقيا يشارف الفلسفة في عمقه وأصالته . وهي حين تتكلم عن « الحداثة » في الشعر — وقد أفردت لها عددا بكامله (١) — تتكلم عن ثقة واختصاص وتنطلق من منطلق عربي سليم وأخلاص وفهم للحداثة عرف بهما صاحب المجلة أدونيس وعقدت له الريادة فيهما منذ زمن . .

وبعد . ما هي الحداثة باختصار (وفي الشعر خاصة) ؟

— أن يكون الشاعر ساخرا من كل زيف وكل انحراف في التراث . .

(١) العدد رقم ٢٥ الصادر في أواخر حزيران ١٩٧٩ .

— أن ينشغل بفته بدلا من انشغاله بالآخرين . .

— أو هي حسب تعبير ياسر داغستاني (١) :
« الانفصام عن الماضي وازدراء التراث » ، وهاذه
تهمة من الغير ، وليست مبدأ من مبادئهم . غير
انها — على أي حال — تهمة مقبولة لديهم اذا
كانت تعني : الخلق والابداع ، شرط ألا يكون
ذلك الانفصام كلياً .

— والحدائق كلف بالسبر وريادة آفاق لم يردھا
السابقون .

— وهي التمرد على الثوابت المطلقة . أو ما
سميناه مقدسات في الفكر والفن والمجتمع والدين
والسياسة ، محرم تجريجها أو النيل منها أو
ابطالها . .

— وهي تلك الروح الرومانسية العاشقة لكل جديد
الباسقة على كل قديم المتعبدة في هيكل الطهارة
والجمال ، والمقل ، تعبدا صوفيا صافيا لا دنس
فيه ولا اثر ، ولا عودة . . .

(١) انظر مجلة « مواقف » عدد ٣٥ من ٩٧ .

— وهي بالتالي ذاك الاحساس العميق بالقهر الكوني ، ومساوية الوجود .

— وهي التعبير عن ذلك الاحساس العميق بلا جدوى الحياة وتوليد الحياة . فكل شيء فيها لا جديد فيه . ومن يولد الحياة (أي من يتزوج مثلا) فكانما يكرر الحياة . والتكرار شيء بليد . فكيف بتكرار التكرار !!

وهذا صلاح عبد الصبور — أحد رواد الحداثة في مصر — يعبر عن هذا الاحساس بقوله :

يتمحور بعض المكرورين الى أصوات . .

أو أنغام أو أثمار . .
لاكن هدير الزمن الدوار . .
يبتلع الزامر والمزمار . .
يتحور بعض المكرورين الى طبل منفوخ . . .
لكن ما تبثه الصحف اليومية والحوليات . .
ينساه التاريخ . . .

وهاكذا يستقطب بنا صلاح في هوة العدم القائم (خاصة في مجموعته الاخيرة : الانبياء المهزومين) بلا أمل . . ولا سبيل الى أن نترك رسما على جدار

أو خطأ فوق ديباجة أو نفما في أوتار كمان ٠٠ أو
ذكرى في خفقات قلب ٠٠ أو خفقة طين على وجه
الفضاء على حد تعبير صلاح نفسه ٠

ويعود الشاعر من رحلته مع الناس والأشياء
— تماما كما عاد المعري من رحلة الشباب إلى بغداد —
عاد ليغمض عينيه عن كل ما رأى وسمع وتألّم
وفجع — عاد ليجر هذه المرة في ذاته وقبل أن يمل
الابحار غنانا أله وفجيئته بكل ما ومن حوله بعد
أن أمدته الرؤيا الإنسانية ببعض قبس نوراني
مؤمن بالإنسان ٠٠ الإنسان الأسير المستغل المهان ٠٠

عاد الشاعر أن لينسج لنفسيهما عالما شعريا
خاصا وزاوية خاصة يطلان بها على ٠٠٠ تلك
القصور الأسطورية التي حلم بها عبد الصبور
ورثى لها أبو العلام ٠٠ كيف هانت على الشعراء
الأذلام ٠٠

لا أدري لم ساقني الكلام عن الحداثة إلى هذه
المقارنة بين شاعر المرة وشاعر الطليعة في مصر ٠٠٠
لعله هاجس الحداثة وتأكيده وجودها عندهما ٠٠
لكن لم لم يقفز إلى ذهني عبد الوهاب البياتي مثلا

أو بدر شاكر السياب أو نازك .. انها آفة التهافت
في المشاعر أو تداعي الافكار أو شيء من هذا القبيل
... وليفقر لي القراء ذلك ... بقي أن يمبر
المعري عن مثل ذلك الشعور المأساوي وهذا
الهاجس الذي يبلغ بصاحبه حد الهذيان .. أو
المرض ..

وأبو العلام بلغ به الهاجس حد المرض ..
والشعور بثقل الحياة وكآبتها ومجانية العيش فيها
والغموض الأبله الذي يلف البداية والنهاية ..

لن أدلل هنا بمقتطفات من لزومياته أو شذراته
لكنني سأفعل ذلك عند نشر صحائف شعره بين
يدي متذوقا ومحللا .. مكثفيا .. هنا .. بالقول ان
الحداثة عند المعري تكمن في :

١ - الموقف المبدئي الرافض لكل الاعراف والعلائق
البشرية ، وهو موقف يسلخه عن عصره
ليقتذف به الى العصور الحديثة : عصور
التأمل والضياع والرفض ..

٢ - امتياز شعره بالصدق والعفوية وتوتر
الصورة وضبابية الالوان الصادرة عن انسان

أعمى لكنه مبصر .. وهنا تكمن مأساوية
وجوده التي عبر عنها شعره الشاعر مجسدا
احساس الشاعر العميق بالقرية والضيق
والعزلة القسرية التي جاهد كثيرا ليحد من
قسريتها وقسوتها باستقباله للمعجبين والدهاة
والطلاب ، وان كان ذلك منه على حذر
وترث شديدتين ..

٣ - ابتعاده عن كل ما يزري بكرامة الشاعر
ودخوله مملكة العقل والاحتماء به ، وريادته
لآفاق وموضوعات شعرية لم يتطلع اليها خيال
شاعر من شعراء عصره . كما في رسالة
الفقران رغم الاثقال اللغوية التي رزح تحتها
ذلك الخيال العلابي المجنح ...

وبقدر ما قرب أبو العلام مما نسميه اليوم
معاصرة أو حداثة أو تخط .. أو قوة حضور ..
في شذراته وقصائده التأملية الحرة .. بقدر ما
سقط في اللزوميات سقوطا مريعا .. حيث بدا
أسير العصر وتعقيدات العصر اللغوية التي تبلغ
أحيانا كثيرا حد الأحاجي والطلاسم في هبث كلامي
لا طائل تحته .

انها آفة العصر كما قلنا .. لم يسلم منها
أبو العلام .. بل على المكس كان عليه ألا يسلم
منها لتحمية من أدعياء اللغة والأدب وليحاربهم
بسلاحهم وليقتل بها أوقات فراغه .. وما أكثرها ..

٤ - أبو العلام من الذين جار عليهم القدر
وسحقهم المصير المحتوم .. فهل نعتبره .. في هذه
الحال - بطلا مأساويا ؟

كلا .. فليس كل من جار عليهم القدر يعتبرون
أبطالا مأساويين .. والا لكننا جميعا أولئك الأبطال
لأننا - كلنا - ضحية القدر .. البطل المأساوي هو
الذي يخرج من بيننا شاهرا سيفه أو قلعه أو
شاحذا روحه وقلبه وعقله مستعدا للوثوب على
.. القدر .. متحديا المصير هازئا بذلك القهر
الكوني والجبر الحياتي الذي يراد له .. البطل بتعبير
آخر هو صاحب ردة الفعل أمام المحنة .. صاحب
التحدي الكبير .. بالكبرياء .. بالرفض ..
باحتراس العقل .. فكيف اذا كان هذا البطل
شاعرا .. سلاحه العقل والخيال والحرف الناري
المتوفز !؟

كان أبو العلاء بحق هو هاذا البطل المأساوي الذي أفرزه القرن الرابع الهجري وكان شاهدا على انهيار كل شيء فيه ٠٠ ممثلا قمة التحدي أمام ذلك الانهيار وذلك الضياع ٠٠ بالكلمة الشاعرة الساخرة ٠٠ من انسان أقام لنفسه عالما خاصا ومفهوما خاصا للحياة والأحياء ٠٠ ألا يستوي في هاذا وكبار الابطال، المأساويين في تاريخ الأمم والأديان : كابليس الرمز المأساوي للتحدي البشري أمام لعنة القدر وسوء المصير ، أو النبي ابراهيم رمز الطاعة أمام الابتلاء ٠٠ وانتيفوني رمز الانسحاق الحتمي تحت قدمي المصير المفجع !؟ (١)

وأوديب في نهايته المفجعة الكثيبة الذي قابل التحدي بالتحدي مع علمه بأن هاذا التحدي هو جزء من مصيره وان كبريائه ستنتهي به — وقد انتهت — الى الدمار واليأس والموت الزوأم ٠٠

في رأيي ان أبا العلاء لا يستوي معهم لحسب بل يفوقهم مأساوية وتحديا واشماعا وتأثيرا ٠٠ كان أبو العلاء أكبر محاور للموت يتحدى به الحياة

(١) انظر كتاب نقد الفكر الديني د. صادق جلال العظم ص ١٠٢ - ١٠٧ دار الطليعة - بيروت ١٩٧٠ ط ٢ ثانية .

وعدمية الوجود... ألا يكفي بهذا حداثة في الروح
والموقف والسلاح...!!

أبو العلام والفلسفة :

هل صحيح قولهم انه فيلسوف الشعراء وشاعر
الفلاسفة ؟ أم ان هذا النوع من الازدواج اللفظي
أو الطباق هو الذي استهوى مطلق هذا القول دون
أن يراعي الحقيقة ؟

الواقع ان في هذا القول كثيرا من ظلال الحقيقة،
لا سيما اذا قلنا مع بلايك بأن « الشعر أداة لنقل
الفلسفة » . خاصة تلك الفلسفة الصوفية القائمة
على التوحيد بين الروح والجسد وبين الواقع
والخيال .

وما كان شعر أبي العلام شيئا سوى ذلك : كان
كما نعلم أدواته الوحيدة للتعبير عن « تأملاته » في
الكون والكائن والدين والمصير . أي تعبيرا عن
فلسفته الخاصة ونظراته الى قضايا الانسان والمجتمع
والمادات والمقدسات . الا أنها فلسفة مضطربة اذا
جاز التعبير . أي انها لا تشكل عند أبي العلام
نظاما موحدا لأرائه ومواقفه .

أبو العلام - بهذا الاعتبار - فيلسوف اللحظة
 أمام حقيقة من حقائق الوجود أو المجتمع : يراها
 بكل صفاتها وعمقها بعد أن يعريها من شوائبها
 وستائر الكثيفة . فقد كان قادرا على الفوص
 والكشف . . لكنه لم يكن قادرا على الاحتفاظ
 بمكتشفاته وتنظيمها .

و حين أعلن هوغو وأتباعه من الرومانسيين أن
 الشاعر نبي كان أبو العلام أسبقهم بالف عام الى
 اعلان ذلك : أعلن أبو العلام نبوة العقل . وأعلن
 هاؤلاء نبوة الشاعر . وهم ان اختلفو مع فيلسوفنا
 في تقديس العقل الا أنهم لم يختلفو معه في نبوة
 الشاعر . .

و واضح أنهم لا يعنون بالنبوة هنا ان الشاعر
 صاحب رسالة لهداية البشر . . بل باعتباره انسانا
 متميزا ، عليه أن يعاني ما عاناه الأنبياء من صراع
 ذاتي وانسكاب روحي للحصول على نعمة الكشف
 والالهام . . معاناة قد تصل بالنبي الى أن يرى الموت
 سبيله الأفضل الى المعرفة . .

والرومانسية كالفلسفة : سمي دؤوب وراء

الحقيقة ووراء المجهول • وتنطلي ظواهر الاشياء
طلبا للوحدة العميقة •

فاذا كان أبو العلام رومانسي النزعة بشكل
أو بآخر فهو فيلسوف بشكل أو بآخر •• ولكنه يؤمن
بالمقل اماما وهاديا ونبييا وهم لا يؤمنون فهو
— اذن — ليس فيلسوفا رومانسيا وحين يكفر
بالمقل كما كفرو وآمنو بالوحي والالهام دون
وساطة العقل كان مثلهم فيلسوفا •••

وعلى هاذا نستطيع أن نسميه فيلسوفا في رسالة
الغفران حيث تسلح بما تسلح به الرومانسيون
المحدثون : الخيال والنقد والهدم والتمرد على
القيم والمقدسات •• فيلسوف السخرية على
الأقل ••

اما في اللزوميات فهو ليس بفيلسوف على
الاطلاق حتى ولا بشاعر •• الا اذا عددنا العبث
اللفظي والنظم الكلاسيكي المعقد شمرا أو فلسفة •

هذا من حيث التقيد الأعمى بالقافية والروي •
اما حين يطنى العقل في اللزوميات على آلية التعبير
ويسيطر الفكر التأملّي والعاطفة فان أبا العلام

يرتفع عن مستوى التعبيرية الممقدة ويتحرر من ثقل اللغة الى ذروات الابداع حيث يروح يتماهى مع الحقائق مباشرة .. مع الناس .. مع الدنيا .. والوجود والمصير مؤمنا حيناً .. شاكاً وسامحاً أحيانا .. دون عائق لغوي الا عائق الروي وما قبل الروي .. عاهة أو صفة لم يستطع أبو العلاء التحرر منها .. وكأنها - في رأيه - سلاح من أسلحة التحدي والاستعلاء .. كما سبق القول .

والشاعر يختلف عن الفيلسوف في أنه يدرس الأشياء كما هي فكما يجب أن تكون .. أما الفيلسوف فلا يهمه كيف كانت وما ستصبح بل يتناولها هي ثم يتناول جزئياتها ويبحث في ماهيتها ونوعيتها وعناصرها .

وليس أبو العلاء أمام الأشياء مفسراً ولا محللاً بل هو كغيره من الشعراء متذوق ومتأثر . ومسجل موقف قد لا يلتزم به . فهو ليس بفيلسوف بالمعنى الكلاسيكي الدقيق للكلمة

وخلاصة القول : ان أبا العلاء باعتبارها شاعراً شخصانياً وعقلانياً أي انساناً « عائداً الى ذاته » متحرراً من الماضي وكل ما ومن يمثل هذا الماضي .

يبرز فيلسوفا كاملا بهذا الاعتبار خاصة حين ينتهي الى رفض وجوده المأساوي لكنه يجد انه « ملقى في المحيط مجردا من كل مرسى » على حد تعبير أدونيس ملقى بلا اختيار .. منداح في وسط الدائرة الوجودية الجهنمية .. بلا أمل في العودة أو الخلاص .. وأبو العلام يجد نفسه دائما في حالة التميز والتفرد والانتماء .. انه انسان لا منتقم بكل ما في هذه الكلمة من معنى فلسفي حديث وبهذا الواقع القسري الذي هو فيه .. أو الذي « لم يكن له شأن في اختياره » كما يقول هيدغر ، يجد أبا العلام نفسه وجها لوجه أمام عالم عدائي يهدد ذاته باستمرار ، وعليه باستمرار أن يجابهه .. يرد عليه .. لا لكي يربحه .. بل لكي لا ينخر ذاته وعقله ..

وحسبه أنه حين يكون في دائرة الفكر والعقل والتأمل والحكمة والابداع يخرج نهائيا من دائرة الشمرام التقليديين الصغار ، ويقرب جدا من الفلسفة .. الفلسفة التي كانت ولا تزال تطرح هذا السؤال : من أين وإلى أين ؟ ماذا وراء الحجاب ؟ وهذا الانسان من هو وما مصيره . وهذا الوجود ما عناصره وما قيمته . والجواب : لا جواب ..

ويستمر اللهاث وراء السراب : الفيلسوف مفرور
بالعقل والشاعر مبهور بالحس وبين غرور
الفيلسوف وانبهار الشاعر وقف أبو العلام معلنا
نهاية القبول في الشعر العربي ، وبداية الرفض أو
التساؤل (١) .

ألا يعتبر أبا العلام بهذا . . . وبهذا خاصة
فيلسوفاً . . . لا سيما حين يفني ذلك ويهذي به . . .
لاكنه - انصافاً للحقيقة - فيلسوف بلا طريقة أو
منهج . . .

أذن هو فيلسوف الشعراء الى حد كبير ، وشاعر
الفلاسفة اذا صح التعبير . . . وليسمع لنا أدونيس
أن نسميه فيلسوفاً بلا طريقة بعد أن أعطاه كل
خصائص ومنطلقات الفيلسوف ما عدا الطريقة
والمنهج (٢) .

المؤلف

-
- (١) على حد تعبير أدونيس ، انظر كتاب ديوان الشعر العربي -
الكتاب الثاني - لادونيس من ٢٨ - ٢٩ - المكتبة المصرية
صيدا - بيروت ١٩٦٤ .
(٢) ديوان الشعر العربي - الكتاب الثاني - من ٢٩ .

حياته :

طرفاها ربيعان ٠٠ بينهما خريف بارد ٠٠

هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن
سليمان التنوخي ٠ ولد في معرة النعمان (١) يوم
الجمعة عند مغيب الشمس أواخر شهر ربيع الأول
سنة ٣٦٣ هجرية ، ١٦ كانون الأول ٩٧٣ ميلادية ٠
أصيب بالجذري بعد أربعة أعوام من مولده فذهب
بصره : غشي اليمنى عينيه بياض وكانت نادرة (٢) ،
وانطفأت اليسرى تماما وكانت غائرة ٠٠ لم يعرف
من الألوان سوى الأحمر وهو لون الثوب الذي

(١) وهي بلدة صغيرة في سوريا قرب حماه وحلب ٠ المنسوبة إلى
النعمان ابن بشير النصاري والي حمص الذي تدبرها زمن معاوية
المنسوبة إليه ٠
(٢) بارزة ٠

ألبسه يوم أصابه الداء (١) وقد ظل وجهه مجدورا طوال عمر امتد - على كره منه - نيفا وخمسة وثمانين عاما : (من ٢٧ ربيع أول ٣٦٣ الى ١٣ ربيع أول ٤٤٩) • أما جسمه فكان نعيلا منذ النشأة ، وزاد نحولا أيام لزم محاسبه الثلاثة وحرم على نفسه أكل اللحوم من أي نوع ، وبيض الحيوان ولبنه ، شيمة قداسى فقراء الهند ودراويش الصوفية • ودامت نباتيته سبعا وأربعين سنة ، الذ حلاوة لديه التين وأشهر طعام المدس ••

أهله وعشيرته :

جمعت أسرته الى كرم المحتد سمو المنزلة • فقد اشتهر منها نجباء تقلدوا مناصب قضائية عالية في المعرة وحلب • من هاؤلام جده سليمان قاضي المعرة ، ثم أمير بكر عم أبي العلام ، ثم أخوه أبو محمد عبد الله والد أبي العلام ، ثم أبو المجد محمد أخو أبي العلام الأكبر • وكان شاعرا متزهدا • وأخ آخر هو عبد الواحد وكان شاعرا فزلا ••

(١) مع ان هانا اللوب كان بلون العسلر وهو اقرب الى اللون الاصفر منه الى الاصفر •

وكان من أبناء اخوته وأحفادهم علماء وفقهاء
وأدباء وخطباء أبرزهم محمد بن عبيد الله الذي
أدرك عم أبيه أبا العلاء وروى عنه أشعاره وكتبه .
وكان قاضيا في المعرة الى أن دخلها الصليبيون سنة
٤٩٢ هـ (١٠٩٨ م) (١) وقبل كل هاؤلاء أبوه
عبد الله الاديب اللغوي الفقيه الشاعر الذي أحاط
ابنه بمنايا خاصة نظرا لعماء المبكر ولما توسم فيه
من الخير والنجابة فعلمه مبادئ اللغة العربية
وأدائها وأشعارها . فلا عجب أن يكون أبو العلاء
ما كان ، فهو من بيت علم وجاه ودين وأدب ولغة .
وقانون الوراثة يحتم ذلك . فالعجيب اذن ألا يكون
أبو العلاء كذلك . لا سيما وهو بين عمومة وخؤولة
متأثر نجيب . فكيف « تمشي القوافي تحت غير
لواء » هذه العائلة الكريمة الشاعرة ؟ أيمن أن
« تسلبها المز » قبيلة مهما عظم شأنها وبأسها ؟
وهل يسير أحد في بادية السماوة الا وقومه له
حافظون ؟ (٢) وحق لفتى كابي العلاء أن يفتخر
بأهله وعشيرته من آباء وأجداد وأخوال . حتى
جدته لأبيه كانت من رواة الحديث والشعر .

(١) النظر دائرة المعارف م ٤ ص ٤٥٢ .

(٢) النظر أبو العلاء المعري - اعلام العرب ٢٨ د ، بنت الشاطي ص ٧٠ .

أما أمه، فما دار حديث في الشعر العربي على لسان
شاعر بأحلى ولا أحنى مما دار على لسان أبي العلام ٠ ولا
كان أشهى ولا أشجى من رثائه لها ٠ انه حزين، يذكرها
فكذكر صوفي حل فيه ربه أو كمتعب متعب يسبح
بآلاء خالقه صبح مساء ولا يمل ٠ يذكر كيف كانت
تأخذ بيمناه ٠٠ وكيف كانت ترعاه في بلواه وكيف
كانت في طفولته تحتضنه وتسمي عليه حين ترضعه،
وتقرأ آيات الكرسي وتعوذه من الشيطان (١) ٠

أما فجيعة فيها فقد كانت تاريخية قضت على
آخر أمل له في الحياة وكانت نقطة التحول الكبرى
في مسيرته وسيرته ٠ فهي التي قرر بعدها الاعتكاف
ولزوم الحبسين : الثلاثة ٠٠٠ مطلا من خلال
الفجيعة على الناس ٠٠ يراوده طيفها كلما عاوده
الحنين الى الصفاء والنقاء والبراءة ٠٠ حنين بدأ
في غربة أبي العلام في بغداد أملا واعدة ٠٠ مرسولا
بين حياتين ٠٠ وما أحلاه ! وحنين من جانب واحد.
بعد فراقها الابدي ٠٠ وما أمره ٠٠!

حنين تطفئه « قطرة من ماء المعرة ٠٠ » لكن

(١) المصدر نفسه ص ٢١ ٠

الحنين الى الطيف بعد الموت لا تطفئه ينابيع الدهور
 .. ويبقى الطيف ماثلا نصف قرن .. وفؤاد
 الابن لاهثا كل العمر .. بلا عزاء ولا سلوى ..

ويا سلوة الايام موعذك الحشر ..
 موعد والله بعيد ... (١)

كنيته :

لم يتزوج أبو العلام فلم يأت العلام الابن ..
 فمن أين جاءت هذه الكنية ومن كناه ؟

التاريخ لا يذكر شيئا من أمر هذه الكنية مع ان
 التاريخ قديما وحديثا لم يهتم بأديب أو متفلسف
 كما اهتم بأبي العلام * غير ان أحدا من المستشرقين
 أو المؤرخين العرب القدامى لم يهتم بكشف الخطأ
 عن كنيته وأسبابها .. وأغلب الظن انه هو الذي
 كنى نفسه بها ليرمز بها الى استعلاء نفسه بنفسه
 دون أن يكون الولد هو الذي يعليها أو يسمو بها *
 وإذا تباهى الوالدون بما ولدو ، فإن المري يتباهى
 بالعلام — الرمز ، لا بالعلام — الولد ...

(١) اما اسم هذه الام فقد اقتضينا طويلا في امات المراجع فلم نطرح
 عليه سوى انها « بنت محمد بن سبيكة » المصدر السابق ص(٢١)

وإذا كان غيره من أهل أو معجبين قد لقبوه به
فقد أشاروا إلى حقيقة هذا الإنسان الذي أراد أن
يكون له كباقي الناس لقب أو كنية تشير إلى شرف
ذاته وسمو نفسه فقبل بالعلماء ابنا وهو الذي لم
يرض بالدون يوما .. وأنا أصر على أنه هو الذي
لقب نفسه بأبي العلماء أو أوصى به ، وإن كان هو
قد علق على ذلك بقوله :

دعيت أبا العلماء وذاك مین
ولكن الصحيح أبو النزول

فهذا من باب التواضع وميل منه إلى احتقار كل
ما يشير إلى الكبرياء أو التسلي المصطنع والتباهي
الاجوف بالكنى والالقباب ..
أستاذوه :

يكاد يكون أبو العلماء أستاذ نفسه قبل أي أستاذ
آخر فلم ير مستمعا إلى من يأخذ عنهم فحسب بل
مناقشا ومحاورا ، سوى أبيه وأمه وجدته (١)
وأخيه فقد أخذ عن هؤولاء أخذ الراهب الخاشع
المستوحى ، ينهل من معينهم رحيقا دينيا صافيا

(١) وهي أم سلمة بنت الحسن بن اسحاق ابن بلبل المجري .

وتربية عالية تتناسب وشرف منزلته وكريم محتده
وتتلاءم مع ما كان عليه من سمو نفس وعلو همة
وطموح لا حدود له . .

أما مشايخه ومقرؤوه القرآن فكانوا جماعة ممن
شهره بالقراءات السبع . ورواية الحديث أخذها
على أبي زكريا بن مسعر المري وأبي الفرج عبد
الصمد الضرير الحمصي ، والقاضي أبو عمر
عثمان الطرسوسي وسواهم من رواة الحديث الثقة
في المرة وحلب .

وعلوم اللغة والنحو عن أبيه أولا ثم عن أبي
بكر بن مسعود النحوي وبعض كبار تلامذة ابن
خالويه في حلب (١) .

وحين رأى منه أبوه ذكاء حادا وذاكرة عجيبة
واستعدادا تاما للتلقي تشجع ومضى به الى حلب
— وفيها أخواله القضاة الاغنياء — وهناك تلقى
النحو على محمد بن عبد الله بن سعد النحوي .

(١) مذكر بأن ابن خالويه كان مربيًا لسيف الدولة فهو من علماء الله
والادب الكبار . ولم يكن أحد سواه يستطيع الوقوف في وجهه
المتنبي من حيث التبحر في اللغة والادب والنجوم .

وهذا الأخير كان أحد رواة أبي الطيب • فروى مرة
على مسمع أبي العلاء في حلب وكان لا يزال حدثا
قصيدة للمتنبى مطلعها :

أزائر يا خيال أم عائد
أم عند مولاك انني راقد
فلما وصل الى قوله :

أو موضعا في فناء ناحية
تحمل في التاج هامة العاقد

اعترضه أبو العلاء الفتى وقال :

أو موضعا في فنان ناحية (لا فناء ناحية) (١)
وحين تحقق ابن سعد وجد أن الصواب ما قاله
أبو العلاء • •

وهذا دليل على قوة ذاكرة أبي العلاء الذي يكر
في الحفظ والخرن • ولا عجب فهذه ظاهرة
عالجها علماء النفس الحديث فوجدوا أن الحواس

(١) الفتان غشاء من ادم يوضع فوق الرجل والناحية الناقية السريعة.
انظر : أبو العلاء المعري د • بلغت الشاطئ • - اعلام العرب رقم.
٢٨ من ٣٧ - مصر ١٩٦٥ •

إذا تعطلت احداها أغنى ذلك الحواس السليمة
 الباقية ٠٠ لا سيما العينان : هاتان الباصرتان
 المنفتحتان على العالم الخارجي بكل أشكاله وألوانه
 وحركته وصنّبه وهمسه وإيحاءاته ٠٠ إذا تعطلتا
 وفرتا التأثير بكل هذا وانقلب الأعمى مبصرا بشكل
 آخر : مبصرا بأذنيه ويديه ومنخريه ٠٠ بل بكيانه
 كله ٠٠ يرى ما لا يراه المبصرون ٠٠ وعلى نحو
 أعمق ٠٠

أما الذاكرة أو الحافظة وهي قوة هائلة من
 قوى النفس فنصيبها أوفر من انطفاء العينين ٠٠
 لأن ما يعطل غناها بالمعلومات انشغال العينين
 المبصرتين بالخارج ٠٠ برؤية الأشياء والتعامل
 معها ٠٠

وما كذا ما رأينا ولا سمعنا بضرير موهوب الا
 وكانت ذاكرته من أقوى وأغنى الذواكر حفظا
 واستيعابا ٠٠ حتى اننا لا نكاد نصدق — نحن
 المبصرين — ما يروى عن أعاجيب ذاكرة أبي العلام -
 لا سيما اذا كنا نجهل علم وظائف الاعضاء وارتباط
 عصب كل حاسة بمكان ما من الدماغ وتأثير هذا
 الارتباط على الدماغ نفسه وبالتالي التفكير ٠٠

حيث يبدو الدماغ - كشرطي المرور - منهما كما
دائما بتوزيع حركة السير . والمينان طريقتان
هامان يكثر عليهما السير والازدحام . فاذا سدتا
هان على الشرطي تنظيم السير على الطرق الفرعية
الأخرى على ما فيها من زحمة وحركة . . .

وسواء كان تصحيح البيت الأنف الذكر دليلا
على قوة ذاكرة أبي العلاء أو دليل فطنة ودقة
ملاحظة فان أخبار ذاكرته العجيبة تملا كتب السير
وجعبة الرواة . ونحن لا ننكر عنصر المبالغة من
أجل التشويق في ما يذكره الرواة عن ذاكرة أبي
العلاء الا أن الثقة منهم يروونه على وجه التأكيد
والجزم :

أعاجيب الذاكرة :

رحل أبو العلاء في صباه الى انطاكية وتردد الى
مكتبتها يحفظ ما فيها . قال ابن منقذ وأكد ابن
المديم في « الانصاف » :

كان بانطاكية خزانة كتب وكان الغازن بها
رجلا علويا ، فجلست يوما اليه فقال : قد خبأت لك
غريبة ظريفة لم يسمع بمثلها . . صبي دون

البلوغ ضرير يتردد الي ، وقد حفظته في أيام
قلائل عدة كتب ، وذلك لأنني أقرأ عليه الكراسة
والكراستين مرة واحدة فلا يستعيد الا ما يشك فيه ،
ثم يتلو علي ما قد سمعه كأنه من محفوظه . قلت :
فلعله يكون يحفظ ذلك . قال : سبحان الله ! كل
كتاب في الدنيا يكون محفوظا له ؟ وان كان ذلك
كذلك فهو أعظم . . »

ومهما يكن من أمر هذه الرواية وصحتها وان
انطاكية يومها كانت بيد الروم (١) فهذا لا ينفي
ما تواترت الاخبار به عن غرائب تلك الذاكرة :

قال بعض مؤرخيه ما خلاصته : ان ابا العلام
استمع في الشام الى شاعر دمشقي (لعله الواواء
الدمشقي توفي حوالي « ٣٩٠ هـ ») فأعجبه فصاح به
قائلا : أنت أشعر من في الشام . . رتمر الايام
والاعوام فيستمع أبو العلاء وهو في بغداد الى شاعر
يلقي قصائده فعرفه من أسلوبه ونفسه فصاح به
قائلا : ومن في العراق . . . فاذا به الشاعر ذاته
الذي استمع اليه في دمشق !! . .

(١) من سنة ٢٥٨ اتى قبل مولد ابي العلاء الى ٤٧٧ وبعد وفاته
ب ٤٨ سنة .

وقيل انه مر قبل اعتزاله ببادية السماوة أو
بادية الشام (١) وحين وصلت به راحلته الى شجرة
ضخمة في الطريق قال له مرافقه : ها هنا شجرة
فاخفظ يا سيدي هامتك قليلا . ففعل ..

وتمر الايام والاعوام وتقتلع الاعاصير الشجرة
الضخمة .. وتموت الراحلة .. لكن أبا العلاء
لا يموت شيء في ذاكرته .. يمر يوما في رحلة
ثانية على الطريق نفسها وحين يصل الى المكان
الذي خفظ فيه هامته تحت الشجرة يكرر الحركة
نفسها .. فيتعجب المرافق ويسأل سيده عن السبب
فيقول : لأن ها هنا شجرة . أليس كذلك ؟ فينكر
المرافق ولكن أبا العلاء يصر .. ويبحث المرافق في
الرمال فيجد جذع الشجرة لا يزال !! .. مع ان
أبا العلاء يخاطب الانسان قائلا :

سميت انسانا لأنك ناسي ..

أما هو فلا ينسى .. لعله من طينة فوق مستوى
البشر .. ربما فالمواهب والحدوس الكبرى ترتفع
بالانسان عن مستوى العادي من البشر ... بل هو :

(١) وكان في طريق عودته من بغداد الى المعرة .

في الواقع ، قانون التعميض « الذي يمنح الاحساس الداخلي ما فقدته الاحساس الخارجي من قدرات » . (١) »

أما سهولة قوله الشعر الصعب فحدث عنه ولا حرج وهذه اللزوميات بين أيدينا خير ناطق على ذلك . وإذا كان أبو العتاهية « يتناول الشعر (السهل) من كمه » كما قال ، فإن أبا العلام يتناول الشعر الصعب من جمبته وذاكرته الزاخرتين بكل غريب من غرائب المضامين والأساليب والقوافي » .

روى بعض مؤرخيه حكاية خلاصتها : ان أهل حلب سمعوا بذكائه وهو صغير ، فسافر جماعة من كبارهم لينظروه ويمتحنوه . فقال لهم : هل لكم في المقافة في الشعر (أو التقفية المعروفة حتى اليوم) فجعل كل واحد منهم ينشد بيتا ، وهو ينشد من حفظه بيتا على قافيته ، حتى نفذ حفظهم فقال : أعجزتم ان يعمل الواحد منكم بيتا عند الحاجة اليه على القافية التي يريد ؟ قالو : فافعل أنت ذلك . فجعل كلما أنشده واحد منهم بيتا ،

(١) انظر : أبو العلام المعري : متأمل في الظلمات لادوار امين البستاني
ص ٤٢ سلسلة المصابيح - بيت المكمة - بيروت ١٩٧٠ .

أجابه من نظمه على قافية البيت ، حتى قطعهم
جميعا ! (١) .

في الواقع ليس عجيبا ولا مستغربا كل هاذا من
أعمى كأبي العلاء سلاحه في ذلك الزمن السيء
ذاكرته يختزن فيها ما يدخره ليوم اللقاء .. مع
الشهرة والمجد الادبي والاستاذية و .. التعدي ..
الكبير ..

ثم ان الطريق الوحيد لدى الاطفال العميان في
الشرق - كما يقول طه حسين - « هو طريق الدرس
وتحصيل العلم » فينصرفون بكل همتهم الى ذلك ..
ليخرجو من ظلماء الحياة وظلم الاحياء موفوري
الكرامة مزودين بهاذا السلاح الماضي الذي لا يقهر
ولا يفلى .. وهاذا تماما ما فعله المعري ونجح فيه
الى حد بعيد ..

وفي شمالي سورية نزل أبو العلاء في دير
الفاروس وأخذ عن أحد الرهبان العلماء بعض

(١) انظر كتاب : ابو العلاء المعري للدكتورة عائشة عبد الرحمن -
بعت الشاطئ - اعلام العرب رقم ٢٨ ص ٤٠ - وزارة الثقافة
والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٥ .

مبادئ الفلسفة اليونانية وعلوم الاقدمين مما جعله يشكك في حقيقة دينه والاديان الاخرى . كما وقف أبو العلام على تعاليم المسيحية واليهودية وقوفا عابرا ، فأضاف كل ذلك الى ما كان يعرفه عن الديانات الشرقية من مجوسية وزارادشتية وصابئة وبرهمية (١) . مما كون لديه مواد شكه فيها جميعا . ولعل ذلك عائد الى عدم تعمقه في دراستها ، أو لما كان يراه من زيف رجال الدين في عصره واختلافهم وتناحرهم واتخاذهم الدين وسيلة للكسب الرخيص والتفريغ بالناس . واستغلال الضعفاء منهم .

قلت قبل قليل ان أبا العلام كان أستاذ نفسه بمعنى ان الذين أخذ عنهم كانوا قلة والوقت الذي أنفقه معهم كان قليلا بالنسبة الى الوقت الذي أمضاه في بئداد وحلب واللاذقية مع الوراقين ودور العلم وخزائن الكتب يستمع الى خازنيها يقرأون عليه الكراريس تلو الكراريس وهو يلتهمها التهاما . ثم ينطلق من منزله في بئداد « حاضرة الدنيا » كما يصفها الزجاج محاورا كل صاحب علم أو فرقة أو ناد . ولو قدر له أن يستمر في ارتياد نادي

(١) والبراهمة من اهل الهند يعطرون ذبح المبعوثان ويجهدون الرسل .

الشريف المرتضي ويبقى الود والاعجاب موصولين
 بين الرجلين - كما كانا بايديهم الامر - لكانت لأبي
 العلام صولات وجولات في عالم الشعر والأدب
 والنقد وكان أفاد واستفاد كثيرا .. غير أن
 أرستقراطية النادي حالت دون ذلك وحولت مجرى
 حياة أبي العلام : فمن اقبال على العلم والحياة في
 بغداد ومن صحبة ودودة لأهلها الذين كانوا كما
 يصفهم الزجاج « ملائكة الارض للطفة أخلاقهم
 وخفة أرواحهم » وتبغدهم وشدة اهتمامهم
 واعجابهم بأبي العلام .. من كل هذا الى نفور
 « وقرف » واعتزال .. ولا نقول .. الى ياس
 وتشاؤم وانقطاع .. فقد كان أبو العلام بعيدا
 عنها كلها وهو الذي أقبل بكل جوارحه على الدنيا
 والناس لا لستر العجز والمائة الماديين كما يقول
 معظم المؤرخين ، بل للتعدي ولاثبات ان مر كان
 مثله طموحا وعلائية لا تقعه عاهة ولا يفلى ..
 عزمه قضاء ..

كانت الدنيا اذن أمه الثانية ومعلمته .. كما
 كانت همته لا زيد من العلماء ولا عمرو من
 الشيوخ .. كان الكراس والكتاب والوراق والغازل
 والنادي وفوقها جميعا همة وموهبة لا تغيب ..

هي في الواقع موارد علمه ومصادر ثقافته وامتيازه .
تلامذته :

ان انسانا كهذا الانسان الطليعة ، المتعدد
جوانب الثقافة ، الجريء ، المتحدي ، المؤمن ،
الكافر ، الرافض لشتى مفريات الحياة والسياسة ،
وحتى دعوة داعي الدعاة الفاطمي للقُدوم الى
القاهرة ، الأعمى ، البصير ، الصريح الهازل الساخر
الذي لا يخشى في الحق لومة لائم ولو كان في حضرة
نقيب الأشراف ..

انسان كهذا لا بد أن يملأ الدنيا ويشغل الناس
تماما كسميه المتنبي، وان يكون له محبوبون وكارهون
وناقدون وان يتتلمذ على يديه الكثيرون .. حتى
اليوم — وأثاره لم تكتشف كلها — نجد من يجادل
فيه : هل هو فيلسوف أو بعض فيلسوف ، هل هو
أديب ولفوي وشاعر كباقي شعراء عصره .. وكل
من الناقد والحاقد والمعجب قديما وحديثا — أقر
له بالفرادة والامتياز لما في أسلوبه ورمزه وروحه
ومواقفه من ثورية وانقلابية تخطت مقاييس عصره
وبرز عالمي الشاعرية . فتارة يقارنونه ببول فاليري

— كما فعل طه حسين — وتارة ببودلير .. وأخرى
بكيتس « شاعر الموت » كما أرى أنا .. وتستمر
استاذيته عبر الاجيال .. أول تلامذته كان ابن
أخيه « أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الله قاضي
المعرة ونسيبه جعفر بن صالح وأبو الحسن علي بن
عبد الله متولي أوقاف المسجد بالمعرة وولده أبو
الفتح وجماعة أخرى من بني هاشم لم يذكر ابن
المديم أسماءهم (١) وهاؤلاء كانوا تلامذته كما
كانو كتابه ينسخون له ما شاء من أمال وتصانيف
وشذرات دون أجر .. الامر الذي شق على أبي
العلم فقابله مرارا بالشكر والثناء ..

وقد تتلمذ على يديه كثيرون أثناء اقامته
القصيرة في بغداد . وكان في الخامسة والثلاثين .
أما بعد اعتزاله فقد أصبحت «اره مباعة لطلاب
العلم من كل نوع يقصده بعضهم من المعرة
وأخرون من حلب وكفرطاب والاندلس وتبريز
وبغداد والانباء ونيسابور » وقد ذكر ابن المديم
في كتابه (الانصاف والتحري) من أشهر تلاميذه

(١) انظر كتاب : أبو العلم المعري : متامل في الظلمات ادوار امين
البستاني ص ٢٥ منشورات بيت الحكمة سلسلة المصاحف
— بيروت ١٩٧٠ .

هؤلاء ثمانية وأربعين استطاع أن يتحقق من أسمائهم
وترك الباقي فوق الحصر . . . ومن ذكرهم علي بن
المحسن بن علي التنوخي القاضي وهو من أقرانه
وقد لقيه ببغداد وكان له صاحباً وصديقاً طلول
مقامه بها . وأبو زكريا الخطيب التبريزي من أعيان
القرن الخامس ، والامام أبو المكارم عبد الوارث بن
محمد الأبهري . والفقيه أبو تمام غالب بن عيسى
الانصاري الأندلسي . والخليل عبد الجبار
القزويني . وأبو طاهر محمد بن أحمد الأنباري .
وأبو الحسن علي بن همام ونصر بن صدقة القابسي
النحوي الذي رحل إلى المصرة فلزم أبا العلام وقرأ
عليه وأخذ عنه وكذلك فعل أبو عبد الله الأصبهاني
وله صنف أبو الملاء كتابه « ضوء السقط » شرحاً
لسقط الزند

كما كاتبه العلماء والوزراء وأهل الأقدار
فلم يأبه بهم وأعطى من أراد منهم علماً ومعرفة
واستفساراً ولم يأخذ شيئاً ولا خاف منهم تهديداً
أو وعيداً . . .

وعندما غيبه الموت وقف على ضريحه ثمانون

شاعرا يرثون ويبكون مرددين مع تلميذه أبي الحسن
علي بن همام :

ان كنت لم ترق الدماء زهادة
فلقد أرقّت اليوم من جفني دما (١)

مؤلفاته :

لم تكن عزلته الطوعية ورهقه نفسه لحابسه
الثلاثة قرارا سلبيا نتيجة فشله في بغداد - كما قلنا
في البداية - لا ولا هجرا للناس وياسا منهم وزهادة

بالدنيا وأهلها .. بل كان ذلك ترفعا عن التماطي
اليومي مع نوع من أهل السياسة والمجتمع
لا يقدرّون المواهب ولا يقربون أصعابها لأنهم خلوا
منها ، وبالرغم من حرصه على الابتعاد ما أمكن عن
مثل هؤلاء فقد جعل منزله مقصدا لطلاب العلم
وقضاء الحاجات ..

هاذا من جهة ومن جهة أخرى جعل من معتزله

(١) إشارة الى أن إباحة العلاء كان يحرم أن يلجأ له الميوان ليأكل من
لحمه لفرقه ورهانيته .. النظر : أبو العلاء المعري متأمل في
الظلمات ادوار أمين البستاني ص ٢٠ .

الطوعي كوة يطل بها على الناس والوجود
ومستراحا يطلق فيه لنفسه حرية القول والممل ٠٠
هاذا العمل ماذا يمكن أن يكون لأعمى مثقف سوى
التأليف والتصنيف وتسجيل الخواطر ٠٠؟

يد له رحيمة على طلابه وسائليه ٠٠ وأخرى
له غريزة على كتابه يعلمي عليهم ولا يمل الاملاء ٠٠
فلا مراجع يعود اليها ولا توقف لمودة الى مخطوطة
أو كراس ٠٠ الذاكرة الغصبة المجيبة هي المرجع
الأوحد يسترفدها فترفده ٠٠ حتى ليكاد كتابه
ينوءون بما يكتبون ٠٠ ثم ناء الزمن بما خلف
وصنف ٠٠ فضاع أكثر آثاره ٠٠

أثار تجاوزت المائة عدا بين مجلد كبير ورسالة
لعليفة ولم يبق من بعضها سوى العنوان ٠

أما المنشور منها فهو : ١ - لزوم ما لا يلزم أو
اللزوميات ٠ طبع لأول مرة في بومباي سنة ١٣٠٣ هـ
١٨٨٦ م ٠ ثم في مصر في مجلدين سنة ١٨٩١ وقد
اختار أمين الريحاني بعض اللزوميات ونقلها الى
الانكليزية ونشرها في نيويورك سنة ١٩٠٣ بعنوان

« رباعيات أبي الملاء (١) » وكرت بعد ذلك
الطباعات منها المحقق، وغير المحقق لهاثا وراء الكسب
الرخيص ..

يقول أبو الملاء في المقدمة : « ان القافية تلزم
لها لوازم لا يفتقر اليها حشو البيت » .. وبتمبير
آخر : يكرر أبو الملاء في القافية حروفا لا يفرض
تكرارها عادة في قواعد العروض . وقد جاءت
قصائد الكتاب مرتبة على حروف الروي ترتيبا
ابجديا . ولكل حرف أربع حالات من الحركات
الثلاث والسكون . يقول المؤلف : « وقد تكلفت
في هذا التأليف ثلاث كلف : الأولى انه ينتظم حروف
المعجم عن آخرها، والثانية أن يجيء رويه بالحركات
الثلاث والسكون بعد ذلك . والثالثة انه لزم مع كل
روي فيه شيء لا يلزم ، من ياء أو تاء أو غير ذلك
من الحروف » . وفي الكتاب — عدا ذلك التكلف
الثقيل — عظات وتأملات وحكم بالفة حبذا لو
أطلقها أبو الملاء على سجيتهما وكما فاض بها
الخاطر أو « حسب ما سمحت به الغريزة » كما

(١) جبور عهد النور في دائرة المعارف ج٤ ص ٤٦٤ أبو الملاء المعري
- آثاره .

قال (١) •

وفي هذا الكتاب تبرز آراء ومواقف المعري
النهائية من الكون والكائن والمجتمع • ذلك لأن
الكتاب أُملي في شيخوخة المعري أو على الأصح في
أبان نضجه الفكري •

٢ - سقط الزند :

نشر بالقاهرة سنة ١٨٦٩ ثم نشر مع « ضوم
السقط » بشرح شاعر شقيق في ٣ أجزاء ببيروت
سنة ١٨٨٤ ثم في مصر سنة ١٩٤٥ في ٤ أجزاء (٢) •
يضم الكتاب ثلاثة آلاف بيت من الشعر مما قاله
أيام صباه وأقبله على الحياة • وهو من أجود
شعره على رأي ابن العديم (٣) •

ثم شرحه أبو العلام نفسه تحت عنوان « ضوم
السقط » ووقف خاصة على الغريب من الفاظه
فشرحها وقربها إلى الأذهان •

ويلاحظ في مؤلفات أبي العلام أنها تحمل

(١) المعري ، اللزومات من ٥ طء دار صادر بيروت بدون تاريخ ...

(٢) دائرة المعارف ج ٤ من ٤٦٤ •

(٣) ابن العديم : الإحصاف والمعري من ٥٢٥ •

عناوين رمزية غريبة جاءت نتيجة مقدرته على
 الغوص في أعماق مدلولات الكلمات العربية التي
 تزخر بها لغتنا ذات الاشارات البعيدة والتعابير
 المشحونة بالجرس والظلال والايحاء والمجاز . الامر
 الذي لا تتأتى معرفته الا لمن كان مثل أبي العلام
 تخصصا بأسرار اللغة وتحسسا بمراميها وايحاءاتها
 وجماليتها التعبيرية والايقاعية بشكل عام . فبدلا
 من أن يسمى هذا الديوان : شعر الشباب أو بواكير
 القريحة سماه « سقط الزند » امعانا في التورية
 والغموض . والسقط هو أول النار الخارجة من
 الزند ، والزند هو المود الذي يقتدح به . فكانه
 أراد أن يقول : انه أول شعاع تالق في سراج
 شاعريتي . . وأبو العلام في هاذم المناوين - الرموز
 يبدو مفايرا لعصره الذي اكتفى بالألعايب البيانية
 الجافة . . هذه الألعايب لم يسلم منها أبو العلام
 في اللزوميات لانه تجاوزها وارتفع عنها بما أوتي
 من شاعرية فذة وعمق فهم لأسرار اللغة فلم يتله
 كغيره بالقشور والأساليب الشعرية الروتينية
 الباردة . . ولم يقف عندها . . وهي وان كانت
 تلح عليه وتشد به الى متاهاتها الا أننا نلاحظ انه
 يحاول التهرب منها والمودة الى صفاء شاعريته

الأصيل ٠٠ كلما سنحت له الفرصة وبعد عن آفة
التقليد والمباهاة ٠٠

أما موضوعات السقط فهي عادية روتينية تدور
على ما دارت عليه قصائد شعراء عصره من مدح
ورثاء وفخر ووصف وغزل وشكوى ودرعيات ٠٠
وكان أبو العلاء بعد تخطي سن الشباب يكره
سماعه وكان يقول - كما ذكر تلميذه التبريزي - :
« هذا ديوان مدحت به نفسي فأنا أكره
سماعه (١) » .

٣ - رسالة الغفران :

نشرت لأول مرة في القاهرة سنة ١٩٠٧ وقف
على طبع وتصحيح النصف الاول منها وهو ١٧
ملزمة الشيخ ابراهيم اليازجي بتكليف من أمين
هندية الناشر . لكن المنية عاجلت الشيخ ابراهيم
فاتم تصحيح الباقي أحد علماء الأزهر (٢) ثم
نشرت مختصرة مشروحة بعناية كامل كيلاني بمصر
سنة ١٩٢٥ . وفي مطلع الخمسينات قامت الادبية
المحققة المعروفة الدكتورة عائشة عبد الرحمن « بنت

(١) أبو العلاء الممرى متأمل في الظلمات لابوار أمين البستاني ص ٥٢

(٢) دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٢٤ .

الشاطيء» بنشرها في طبعة علمية محققة بمصر
(١٩٥٠) • وللرسالة ملخص واسع باللغة
الفرنسية مع ترجمة بعض المقاطع ظهر في باريس
سنة ١٩٣٧ بعناية ميسى Maïssa • أما سائر
المستشرقين فقد عنو بالرسالة عناية فائقة • مثل
نيكلسون وسواه لاكنهم ظلوا دون مستوى التحقيق
العلمي الكامل للنص (١) •

موضوع الرسالة :

أملى أبو العلاء هاذة الرسالة الجوابية وقد مضى
على عزلته قرابة ربع قرن • وكانت شهرته قد
طبقت الآفاق العربية وراسله الكثيرون مستفسرين
ومستطلعين خصائص هاذة الفكر الجديد والشاعرية
الفذة • من بينهم « العلامة الفهامة المحدث علي بن
منصور الحلبي الملقب المعروف بابن القارح (٢) »

-
- (١) أبو العلاء المعري : متأمل في الظلمات ص ٥٤ •
(٢) كذا في النسخة التيمورية • تحت عنوان : رسالة لبعض الفضلاء
الى أبي العلاء المعري • أدب تيمور • والمعلقة من قبل الدكتور
بلت الشاطيء •

الذي وجه من حلب الى أبي الملاء في المرة رسالة يستوضحه فيها بعض مسائل فقهية • وبدلاً من أن يجيبه برسالة عادية مباشرة جملة يصعد الى السماء ويرى بنفسه كيف جرت وتجري الاحكام الالهية • ويسأل ابن القارح المخلدين في الجنة : بم غفر لكم ؟ والمخلدين في النار : بم لم يغفر لكم وماذا جنيتم ؟ ولكثرة ما ورد من أسماء الففران ومشتقاته سميت الرسالة « رسالة الففران » وهي من حيث التبويب قسمان : الاول استعراض حسي للجنة وأنواع اللذات فيها • والثاني اجابات مباشرة عن اسئلة ابن القارح •

في القسم الاول تحتشد جميع خصائص أبي الملاء الاسلوبية الحسية والسخرية الحقيقية أو التهكم الملفوز ، وخصائص التفكير الملائي المتميز بالعمق وبعد الاشارة الى جانب تنوع الثقافة لديه وتعدد مصادرها وغزارة المعلومات الادبية التي تختزنها حافظته العجيبة ، فيروح على لسان ابن القارح يحاور الادباء والشعراء فيها سواء كانوا في الجنة أو في النار : ينقدهم ويصحح آراءهم أو يثني على بعضهم ويبدو أعلم منهم بها ••

أعجب أبو العلاء بشخصية ابن القارح (المولود سنة ٣٥٠ هـ) فهو شيخ سبعيني يتفنى بالزهد والزاهدين والصحابة والصالحين .. أفنى عمره في ما لا يصلح نفسه ويضرب في الأرض شرقا وغربا وشمالا وجنوبا يتبعه الخوف من مكان الى آخر ويتعقبه هزم الناس به : رفيقه يسرق له رسالة كلف بحملها وابنة أخته تنهب له مالا جهد في كسبه . والذاكرة تخونه فتنسى ما قطع من المسافات في جمعه وأمضى الليالي في عده وحفظه ..

وجد المعري الفرصة سانحة حين وجه اليه ابن القارح رسالته المشهورة ليلهو به بعض حين .. وان يكون لهو به عنيفا وشاقا يجشمه فيه ما لا يطيق الشيوخ القيام به الا في العالم الآخر فأفرغ المعري على لسان ابن القارح كل ما في جيبته من عويص الألفاظ وبميد الماني وعميق المنازي وجارح النقد بأسلوب ساخر طال وتشعب حتى غدا كتابا كبيرا هو « رسالة الففران » كما أفرغ كل ما يضيق به من الناس وسخافاتهم والدنيا وهمومها فارتفع به خياله الذي ضاق هو الآخر بالأرض .. الى السماء .. الى العالم الآخر « فجمع الناس في ابن القارح » على حد تعبير أستاذنا الدكتور جبور

عبد النور ، « ونقل الارض الى السماء وجام بأثر
تتجلى فيه جميع العناصر الفنية التي تجعل من
صاحبها شاعرا ملهما يخرج في صوره وأخيلته من
الدائرة التي نشط ضمنها شعراء العربية (١) » .
وقد نوهنا — في المقدمة — بما لهذه الرسالة من
خصائص فنية منها على سبيل التذكير :
١ — النفس المسرحي التمثيلي الذي لم يعرف عند
فحول المطولات ..

٢ — الخيال الدراماتيكي الواسع الذي أعان أبا
العلاء على الشطح والانتقال ببطله « ابن
القارح » الى « العالم الآخر » وتركه يتصرف
بحرية تامة .. ولولا ثقل الماحكات اللغوية
والمعاورات البيانية والوقوف عند كل كلمة
شاردة .. لولا هذه « الاستاذية » البلاغية
عند أبي العلاء ل جاءت « رسالة الغفران » آية
في الابداع المسرحي الذي طالما افتقر اليه
الخيال العربي والشعر العربي .

٤ — رسائل أبي العلاء :

نشرت في بيروت مشروحة بقلم شاهين عطية

(١) دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٦١ .

سنة ١٨٩٤ ثم نشرت عن مخطوطة محفوظة في مكتبة
ليدن مع ترجمة انكليزية بعناية المستشرق المعروف
مرغليوث - اكسفورد سنة ١٨٩٨ . وأما كتيب :
رسائل أبي العلاء المعري مع شرحها لجامعها خليل
الخوري وناشرها دار القاموس الحديث - بيروت
بدون تاريخ . وهي عن نسخة مشروحة بقلم
المعلم شاهين عطية وبإشراف ومراجعة الشيخ أحمد
عباس الازهري الشهير . بتاريخ ١٨٩٤ وتتضمن
الرسائل في ما تتضمن رسالة الى خال المعري أبي
القاسم في حلب عند مغادرته بغداد . ورسالة الى
أهل المعرة قبل قدومه اليهم .

٥ - رسالة الملائكة :

نشرت في طبعات غير كاملة في مصر ولينينغراد .
ثم نشرت كاملة ومحققة ومشروحة . قام بذلك
محمد سليم الجندي . دمشق ١٩٤٤ .

٦ - ملقى السيل :

نشرها حسن حسني عبد الوهاب في مجلة
المقتبس . دمشق ١٣٣٠ هـ .

٧ - رسالة التذكرة :

نشرها مع ترجمة فرنسية غبريال كولن في باريس
سنة ١٩١١ •

٨ - خمس رسائل :

تبدلت بينه وبين داعي الدعاة الفاطمي •
نشرت في مصر سنة ١٣٤٩ هـ •

٩ - عبث الوليد :

نشره محمد عبد الله المدني بدمشق سنة ١٩٣٦
وهو تقييم ونقد لشعر البحري تحدثنا عنه في
المقدمة •

١٠ - الفصول والغايات :

لم يطبع منه سوى جزء واحد نشرته مطبعة
مجازي بالقاهرة وحققه « محمود حسن ثنائي (١) »
سنة ١٩٣٨ وهو عبارة عن مقاطع مسجعة موزعة

(١) لعل الأجزاء الباقية دون طبع فيها ما يسيء إلى المعتقدات
الدينية • إلا أن ابن العديم مؤرخ أبي الغلاء ينفى ذلك بشدة •

على حروف المعجم تقرب من نمط اللزوميات . فيها
مواظع وحكم دينية وتسبيح بحمد الله . وهي أول
ما ألفه المعري اثر عودته من بغداد واعتزاله وقد
سماه الفصول والغايات رمزا الى نوعين مختلفين من
قوافي السجعات التي اعتمدها . والذين اتهموه بأنه
يعارض فيه القرآن فعلو ذلك « تعديا عليه وظلما »
كما يقول ابن العديم (١) اذ « ان الكتاب ليس من
باب المعارضة في شيء » .

١١ - رسالة الهناء :

نشرت في مصر سنة ١٩٤٤ تحقيق وشرح كامل
كيلاني .

١٢ - زجر النابح :

ويرمز بالنابح الى ذاك الكلب البشري الذي كال
له التهم جزافا ملصقا به وصمة الكفر والالعاد
مما أخذه من ظاهر أبياته . وحين زجره أبو الملاء
في هذا الكتاب لم يذكر اسمه امعانا في تحقيره .
نشر بعض أجزاءه الدكتور أمجد الطرابلسي (٢) .

(١) ادوار امين البستاني : أبو الملاء المعري : متامل في الظلمات ص

٥٥ - بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٠ .

(٢) بالنسبة الى رسالة الفران تحقيق بنت الشاطيء بشير الس
انه في غفلة من الزمن سطا بعض لموص دور النشر في احد
البلاد العربية . على حقوق الطبع والنشر والاحتباس العائده
قانونا للمؤلفة ، فصوروها بالانفست دون استئذان المؤلفه .
وباعوا منها الالاف المؤلفه II فتامل .

هاذا ما نشر من مصنفات أبي العلام وهو قليل
جدا بالنسبة لما لم ينشر بعد ، (وهو يفوق المائة
والعشرين عدا ٠٠) بين رسالة وكتاب وشذرات ٠٠
رحلاته :

جاء في وفيات الأعيان : ان الميري قصد بغداد
للتثقف والاستزادة مرتين ٠ وكان في الخامسة
والثلاثين من عمره ثم عاد اليها بعد عام تقريبا ٠
اما مؤرخوه الآخرون فيجمعون على أنه لم يأتها
سوى مرة واحدة ومكث فيها سنة وسبعة أشهر
للانخراط في حياتها الثقافية والاجتماعية وحضور
نواديها الادبية والاستماع الى ما يدور في حلقاتها
من نقاش وجدل عله يضيف الى ما كان قد حصله
سابقا في رحلاته القصيرة الى اللاذقية وطرابلس
وحلب وكفرط (١) وفي المرة ما لم يكن قد وقف
عليه بعد ٠٠ لا سيما وان « حاضرة الدنيا » لا تزال
تزخر بالكثير من النوادي والحلقات والمكتبات
والمؤلفات وكبار العلماء والادباء ٠

ثم ان الحياة في المرة ضيقة عليه لسببين :

(١) لعلها مصحفة عن البطاكية كما يرجح المحققون ،

— اضطراب الحياة السياسية في بلاد الشام :
فالحدود الشمالية معرضة للخطر البيزنطي لا سيما
بعد زوال حكم سيف الدولة الذي كان حامي تلك
الثغور والمدافع ببطولة عنها . . فلا أمل ولا
استقرار ، في حين ان بغداد كانت بأمين من كل
هاذا . .

— طموح أبي العلاء الذي لا يحد وتصميمه على
أن يبرهن للمبصرين والمتربعين على عرش الجاه
والعلم انه ليس دونهم كفاية ومقدرة . . هاذا من
جهة ، ومن جهة ثانية ، لارضاء نفسه واقناعها بأن
مثله لا يقمده عى مادي . ثم ان بغداد كانت
« قطب الرحى » كما يقولون تستقطب كل طالب
مجد وشهرة وعلم : ففيها تفاعلت الحضارات الثلاث
وتمازجت جميع ثقافات الدنيا . . فمن لم يرها
« فكأنه ما رأى الدنيا ولا رأى الناس » على حد
قول بعضهم . فكيف لا يزورها أبو العلاء . .

لاكن مفكرنا لم يجد في بغداد بنينه من الناحية
العلمية والادبية وان كان قد وجد فيها متنفسا
لطموحه وحببه للشهرة وللحياة : يقول في احدى
رسائله : « واحلف ما سافرت استكشر من النشيب

ولا اتكثر بلقاء الرجال ، ولاكن أثرت الاقامة بدار
العلم فشاهدت أنفس مكان لم يسعف الزمن باقامتي
فيه ٠٠ الى أن يقول : « والله يسبغ عليهم (أي
البغداديين) النعمة ، ويحسن جزاءهم فلقد
وصفوني بما لا أستحق ، وشهدوا لي بالفضيلة على
غير علم ٠٠ وعرضوا علي أموالهم عرض الجذ ،
فصادفوني غير جذل بالصفات ولا هش الى معروف
٠٠٠ ورحلت وهم لرحيلي كارهون وحسبي الله
وعليه فليتوكل المتوكلون » ٠

يفهم من هاذة الرسالة ان البغداديين كانوا
محبين به مكرمين له ولولا حادثان جرتا له لطالت
اقامته في بغداد ولما كان أسرع في العودة وفي
الاعتزال ٠٠ ولتميرت حاله غير الحال ٠٠

الأولى : حين دخل يوما على علي بن عيسى
الربيعي اللفوي الضليع لعله يأخذ عنه شيئا من
النحو ٠٠ لاكن الربيعي كان رغم علمه وفضله
محمقا ٠ فلما رآه صاح به : ليصعد الاصطبل !
وهو الأعمى بلفة أهل الشام ٠٠ فخرج أبو العلام
لا يلوي على شيء حزينا ٠٠ مكتئبا ٠٠ ولم يمد
اليه أبدا ٠٠

والثانية وهي الابلغ تأثيرا : كان الشريف
الرضي وأخوه الشريف المرتضي معجبين بأبي الملاء
مكرمين له ، لكن هاذا لم يكن لوجه الله ، بل لأن أبا
الملاء رثا أباهما « الشريف الطاهر » وقد صادف
ذلك يوم قدوم أبي الملاء الى بغداد ، فأحب أن
يتقرب الى هاذا الوسط الأدبي العالي . . لم لا ؟
وهو الكفي القادر على المنافسة والمباهلة والتعدي
أينما كان . . غير أن أرسقراطية الشريفين
وتعصبهما لكل ما يريانه حقا جعلتا القطيعة أمرا
محتوما بينهما وبين أبي الملاء .

ومما عجل في ذلك أن مر يوما ذكر المتنبي في
مجلس المرتضي الذي كان يكره أبا الطيب ولا يرى
فيه شاعرا فعلا بعكس المعري . فأخذ المرتضي يمدد
عيوبه وعيوب شعره . . فلم يطلق أبو الملاء هاذا
الهجوم الحاقق فقال : « لو لم يكن للمتنبى من الشعر
الا قوله : لك يا منازل في القلوب منازل ، لكفاء
فضلا وشرفا . فغضب المرتضي وأمر بأبي الملاء
فسحب برجله (أو سحل) وأخرج من مجلسه .
وقال للحاضرين : أتدرون أي شيء أراد الأعمى
بذكر هذه القصيدة ؟ فان لأبي الطيب ما هو أهود
منها لم يذكره !

فقل له : السيد النقيب أعرف ! فقال : أراد
قول المتنبي :

وإذا أتتك مذمتي من ناسق
فهي الشهادة لي بأني كامل ..

لولا هاتان الحادستان وأمثالهما من تمرض بعض
الأدعياء والمتزلفين لكرامة أبي العلام تارة بالتجريح
وتارة بالتكفير لطالت اقامته في بغداد : المدينة التي
أحبها أبو العلام ولم تحبه هي حبا خالصا ..

طريقة عيشه في معتزله :

رغم الصفعات التي تلقاها أبو العلام في بغداد
ورغم قراره الحاسم بعد ذلك بالعودة الى المعصرة
واعتزال الناس ، الا أنه لم يتخل عن مرجه وحبه
للناس .. للمساكين من الناس .. لطلابيه ..
لطالبيه لقائه .. ومعونته .. لا سيما أهل بلده ..
فالتشاؤم المزعوم الذي طالما تحدث عنه المؤرخون
لم أجده أثرا الا في حديث أبي العلام المليء بالدعابة
ولا في تعليقاته المفلوذة بالسخرية من السخفاء
والحمقى والأدعياء ..

حتى ولا في يأسه من صلاح البشر والمجتمع ، ما

دام هاؤلام لا يتمردون على واقمهم ويرضون
بالحياة الدون .. كما تمرد هو ..

يقول المصيصي الشاعر : « وربما تسلى الشيخ
في بعض أوقاته بلمب الشطرنج (١) ويدخل في فنون
الهزل فيقول : « أنا أحمد الله تعالى على العمى
كما يحمد غيري على البصر » وقد صنع لي
وأحسن بي اذ كفاني رؤية الثقلاء البنضاء » .

وقد ذكرو أنه كان اذا نهض لطعامه دخل في
سرداب لتناوله بعد أن يصرف خادمه حفظا لوقاره
من أن يساء اليه وهو يأكل على مرأى من طلابه ..
واذا خرج اليهم بعد الاكل ورأوا على جبهته بعض
أثر للدبس أشاروا الى ذلك متضاحكين فيجيبهم
متضاحكا أيضا قائلا : قاتل الله النهم .. حتى لي
مواقف الجد لا يتغلى عن مرحة ودعائه .

قالو : حاصر صالح بن مرداس مرة النعمان اثر
حوادث شغب جرت فيها (٢) فتولى أبو الملاء
الشفاعة لقومه عند صالح فأسمعه الممري « سجع
الحمام » وأسمعه صالح « زئير الأسد » :

(١) كان هائلا في بغداد وایام الشباب .

(٢) اللزومات ج ١ ص ٤٩٢ تحت عنوان : سوق النفاق .

تغيبت في منزلي برهة
 ستير الميوب فقيد الحسد
 فلما مضى العمر الا الأقل
 وهم لروحي فراق الجسد
 بعثت شفيعاً الى صالح
 وذاك من القوم رأي فسد
 ليسمع مني سجع الحمام
 واسمع منه زئير الأسد
 فلا يمجيني هاذا النفاق
 فكم نفقت محنة ما كسد

الا ترى معي روح الدعاة - ولومرء - تنضح
 من هاذ الأبيات ؟ ولعل الدعاة نفسها معزوجة
 بالشفاعة لأهل بلدته هي التي لمسها صالح هاذا في
 قصيدة مدحية أخرى القاها على مسامعه وكانت
 سبباً من أسباب تصالح الرجلين وقبول الشفاعة
 ومفادرة صالح المعرة قائلاً لأبي العلاء : « قد
 وهبت لك المعرة وأهلها » . . . شيخ يتوكأ على أيامه
 القليلة الباقية هاذا شأنه مع رجل عسكري يحاصر
 بلدته، وهائه روحه . . شيخ كهذا لا يمكن أن يكون

متشائما عابسا ٠٠ جادا ٠٠ برما بالناس ٠٠ كل
الناس ٠٠ فكيف به أيام شبابه في بغداد وغير
بغداد ٠٠

وسنجد الموقف نفسه والكلام الساخر نفسه في
رسالة الغفران حين يلتقي ابن القارح بعض شمر
الجاهلية فإذا بين سؤالهم وجوابهم سخرية ملفوظة
ونقد يضح بالفضيحة الضاحكة أو الضحك الفاضح
من هاؤلاء ومن قصائدهم ومعلقاتهم وعلى رأسها
معلقة امرئ القيس « المعجوز الفاجرة (١) » ودع
عنك شجار بعض الشعراء في الجنة والثناء ورقص
الأوز وبيت الحطيئة وحوار ابن القارح معه الى
آخر هذه المشاهد الساخرة التي تخفي وراءها
روحا لا يمكن أن تكون جادة متشائمة عبوسا ٠٠

وانك لتجد الدعابة نفسها لا تزال تلاحق أبا
العلاء في أواخر أيامه ، وفي مواقف الجد أيضا :
جرت بينه وبين « أبي نصر هبة الله بن أبي
عمران » داعي الدعاة الفاطمي مراسلات حول

(١) قول المعري في رسالته : « ان قلنا بئلك على حسنها وقدم سنها
لتقر بما يبطل العدل الرئسي فكيف بالبغي الانثى فانزلها الله
عجزوا ! لو كانت بشرية كانت من الهوى البرية »

أسباب زهد أبي العلام وامتناعه عن أكل اللحم
وتحريمه • وقد تناهى الى مسامع « الداعي » قول
أبي العلام :

غدوت مريض العقل والرأي فالقني
لتخبر أنباء العقول الصالحات

فاجابه داعي الدعاة بقوله : « أنا ذلك المريض
رأيا وعقلا وقد أتيتك مستشفيا فاستفني •• ثم
انتقل الى حلب وطلب من المعري موافاته اليها ••
ولكن أبا العلام كان قد مات ••

أوردت الخبر ليظهر لك من هاذا البيت ومن رد
الداعي عليه ان موقف أبي العلام لم يكن جادا ولا
هو رأيه النهائي في داعي الدعاة •• والا لما كان
جواب الداعي ذلك الجواب •• وما رأيك بانسان
لا يتخلى عن روحه المرحه ودعايته حتى في آخر
لحظات عمره • يقول في رسالته الأخيرة الى داعي
الدعاة ، واصفا حاله وما آل اليه من عجز وانهايار :
« الآن علت السن وضمف الجسم وتقارب الخطو ،
وسام الخلق ••• وصار لغظي من أجل ذلك (أي
من خلوفه من الأسنان) مشينا ، وجملت سين

الكلمة شيئا فلم يفهم عني سامع ما أقول
يا لها من دعاة مرة . . ما نكاد نضحك لها حتى
نبكي منها . . على حد قول الفرو ده ميسيه

أما محاسبه : العمى والمنزل والنفس الساكنة
رغما عنها في الجسد الخبيث - كما يقول - فلم تكن
- على مرارتها - مبعثا لأي نوع من أنواع التشاؤم
الذي ألصقوه به تجنيا وتسرعاً . . فقد ظل المصري
بالرغم من كل فساد عصره ولؤم ناس عصره
والصفعات المتتالية التي تلقاها ساخرا متهمكا
حزينا على الناس لا من الناس ضاحكا من سخفهم
وضعفهم أو ظلمهم وكبريائهم (١) .

أما كيف كان يعيش أبو الملام فهنا تكمن حقيقة
زهده وقيمه : فالزهد هو أن تترك الدنيا وأنت
راغب فيها ، والمال وأنت قادر عليه . ولقد كان
أبو الملام في أسر من أمره ، وفي تعفف عن أخذ
أجره . . كان راغبا في الدنيا ثم رغب عنها وكان
قادرا في الحالتين : . كان انسانيا بين الاناسي ثم
صار انسانيا بعيدا عن الاناسي من أجل انسانيته
. . كيلا تضيع أو تهان . .

(٢) انظر الفصول السابقة .

اتصل به نفر من الأمراء يسألونه تشریفهم
بتصنيف كتب لهم فأجاب دون أن يأخذ عليها اجرا
كما أجاب غيرهم وصنف لهم المشرات من الكتب
والتفاسير (١) .

كان لا يقبل مالا الا ما يأتيه من أخواله وكثيرا
ما رد الفائض منها . ويوزع ما يبقى لديه من
دنانير على خادمه ونساخه الملازمين . على ان أبا
العلم لم يعرف الفقر المدقع في حياته كما يخيل
لل بعض . يقول الدكتور جبور عبد النور في دائرة
المعارف (ج ٤ ص ٤٥٧) : « بل عاش ناعم البال
في غير ترف ، مؤمن العز في غير اسراف . ولعله كان
يتناول بعض العائدات من أرزاق أهله ، يأخذ ما
يقدمه اليه تلاميذه من الهدايا ، ويرفض كل ما
يمرضه عليه أصحاب الشأن والتفوذ . . . (٢) »
ويذكر البديمي في « أوج التحري » ان الشيخ كان
يجري رزقا على جماعة يقرأون عليه ولم يقبل لأحد

(١) للتفصيل ذلك انظر : ابو العلماء المعري - بنت الشاطيء ص ١٥٢
- سلسلة اعلام العرب رقم ٢٨ .

(٢) كاتبه رسول المستنصر صاحب مصر قبل له ، ان اتى اليه ما
ببيت المال في المعرة فلم يقبل . راجع الصفدي : نكت الهميان في
نكت الهميان ص ١٠٥ .

هدية ولا صلة، وكيفما دار الامر فان منزله في المرة
لا يبدو لنا - على تواضعه - صومعة لا يدخلها
الهوام ولا الناس .. وساكنه المعتزل لا يبدو راهبا
متنسكا منقطعاً عن الدنيا منصرفاً الى العبادة
والمجاهدة .. ولا هو مقبل على الدنيا بكل نهمة
الأول وحبه القديم ولا هو رافض لها رفضاً قاطعاً ..
لاكنه كاره لها عاتب عليها لأنها لم تحسن وفادته
وهو الكريم الخليق بها .. أما ناسها فكان بوده
لو يبقى معهم كل يوم ... لاكنهم جنو على أنفسهم
حين جنو عليه وتنكرو له، فها هو يتنكر لهم ويهرب
منهم الى ... ذاته يحتضنها والى ... عقله . يلوذ
به .. أما البسمة والحنان والحب فأشياء من صميمه
حبستها فيه ظلمة الوجود وظلم الموجود وغياب الأب
والأم والاحبة الأذنين .. تحت التراب .. لكن
البسمة والحنان والحب لهم .. وكل ما فوق
التراب .. سراب .. فأين يوزع هاذي الشعاعات
الثلاث وهي من طبعه لا يملك حبسها ؟ لم يبق الا
الحيوان والطير والحشرات والانسان الضعيف
والديك المستضعف وأديم الارض يرسلها على هذه
الكائنات المستضعفة رحمة وحناناً وحباً ويكون له
معها موقف أبوي لا يُنْغِر .. وهاذا هو سبب

تحريمه الحيوان ومشتقاته لا تلك الدعوى الباطلة
بأنه تأثر بالمقيدة البرهمية التي تحرم أكل
الحيوان من كل نوع .. أما أديم الأرض
فمستضعف بدوره .. يداس كل يوم .. وكل
لعطة .. فلا أقل من أن نخفف الوطأ عليه .. إذ
لعله مركب من رفات الآباء والاجداد .. بل هو
كذلك ..

أما الإنسان المستضعف فقد خسر وجوده مرتين:
مرت يوم ولد ومرة يوم سلبه القوي قيمة هاذ
الوجود ..

ومهما قيل عن موارد رزق أبي العلاء في معتزله
فقد كان « غنيا عن المال لا به .. » كان كل ما
يحتاج إلى المال في جسده معطلا .. فلم المال أو لمن ؟
إلا ما يقيم الأود ويسد الحاجة اليومية ..

أبو العلاء المثقف :

نسارع إلى القول إن أبا العلاء كان ذا ثقافتين
مميزتين : ثقافة لغوية وثقافة علمية فلسفية إذا
صح التعبير . وتلك كانت سمة العصر على كل
حال : لم يكن كافيا أن يكون الشاعر موهوبا لكي

يصبح شاعرا أو يتعاطى مع الشعر • كان عليه أن
يتثقف ، فيلم بكل ما يتصل بالشعر من علوم وفنون
الى درجة التأليف والتصنيف وهاذا ما فعله قبله
بكثير أبو تمام وأبو عبادة أما المتنبي فقد كان
قادرا على ذلك لانه لم يكن مستقرا ليؤلف أو
يصنف •• كان مشغولا عن نفسه والغه وسكنه
يطوف في أرجاء الدنيا المربية كل يوم وحين يسكن
الى نفسه يفكر في كيف يخرج منها الى ••• المجهول
••• وساعة احتجز في مصر •• حم ومرض ••
وهرب ••

أما أبو العلام فان لم يصنف ويؤلف فماذا يفعل
وقد عزم على عزلة لم تكن سلبية في نظري كما
يحاول بعض المؤرخين أن يفسروها على أنها ياس
من الناس وبعد نهائي عنهم و « تشاؤم » قاتل ••
كلا بل كانت عزلة ايجابية مشعة تريد العطاء لمن
يستحق العطاء وتحجب العطاء وتمنع اللقاء ممن
هرب منهم في بغداد وغير بغداد من التافهين
والحاسدين والثقلان •• لم ينسحب أبو العلام
نهائيا من الدنيا، والا لأغلق بابيه في وجه كل طالب
وتنسك في كهف لا يغادره •• أو يعود لا يهبط منه

الا ليصعد اليه مترهباً متنسكاً لا يريم (١) أو
كالغزالي الذي سيمتكنف ويتصوف في بيت المقدس
ساتراً وجهه بعباءته ليشاهد أنوار الربوبية
وأعلاج الصليبيين يسومون بلاد حجة الاسلام سوء
المذاب (٢) .

كان منسجماً مع نفسه - اذن - قبل العزلة
الطوعية وبعدها - كان قبلها مقبلاً على الدنيا
شغفاً بها . . وكان بعدها مجاهداً كبيراً من أجل
تخفيف هذا الشغف وكبح ذلك الاقبال . . كان
مع نفسه في مجاهدة يومية عز نظيرها عند الزهاد
المرتاضين . . وبين رياضة ومجاهدة دامتاً نصف
قرن . . سقط الجسد موهون القوى دون احراز
نصر نهائي . . لقد لعن أبو العلام الدنيا مراراً
وصب عليها جام نقمته لآكن ذلك كان لشدة حبه
لها وفرط تعلقه بها . . كانت أمامه كفائية لعوب
فتنته بسحرها وجمالاتها . . لآكنها كانت دون
مستواه . . كانت بلا عقل . . فلمنها لعنة عاشق

(١) كالأهلب سمعان العامودي مثلاً .

(٢) وهبنا فعل عين مهاد عن تصوفه الأول ملهيا « نداء الاهل والولد »
والهاء والشهرة والتلميم في نظامية بغداد وتركيز دعائم الاشعرية ١١
- المؤلف -

فشل في حبه وراح في مجاهداته يقهر ما فطر عليه
من شغف بها ..

تقول بنت الشاطي : « وهو حين انسحب منها
اثر عودته من بغداد لم يكن ييني أكثر من الظفر
براحة اليأس منها بعد أن عزت عليه راحة الأمل
فيها .. » ولأبي العلاء نفسه أقوال هي ذوب
وجدان .. وعصارة قلب هائم بحب هاذم الغاتنة :
جاء في « الفصول والغايات » (وهي كتاب أملاء
اثر عودته من بغداد واعتكافه) : « انما أنا رجل
بلي بالصدى .. لا يجد أبدا موردا فهو ظمان
أبدا .. أيتها الدنيا البالية ما أحسن ما حلتك
الحالية والنفس منك غير سالية .. بي طلب - دام ..
فأين استطبت وأنا تحت حب الدنيا محب - رازح -
أثقلني فأنا مكب ... الى أن يقول : « ان أسفي
على الدنيا طويل .. أحب الدنيا كأنها تحبني ..
والغريزة عن الرشيد تذبني .. أحب الدنيا وألتها
ليست في .. وقد يثست من بلوغها والياس مريح
.. فالام التشوف والضللال ! .. »

وقال في اللزوميات :

ولا تبدين الزهد فيها فكلنا
شهيد بأن القلب يضم عشقها
لاكنه زهد فيها وكان في زهده مجاهدا :
أيها الدنيا لحاك الله من ربة دل
ما تسلى خلدي عنك وان ظن التسلي
ويمضي على هاذو الوتيرة في مئات من أبيات
اللزوميات وغير اللزوميات *

كانت ثقافة أبي الملاء الأولى اذن ثقافة لغوية
دينية ثم تواكبها الثقافة الأدبية وتلف الثقافتين
جميعا الثقافة العلمية والتأملية الفلسفية * وبتمبير
أدق الفلسفة الماورائية الميتافيزيكية *

أما لماذا الثقافة اللغوية الدينية أولا ، فلأن
واقما خاصا قد فرض عليه ذلك : كونه أعمى
والأعمى يتميز بذاكرة حافظة قادرة على الالتقاط
والاختزان ، وبقدرة على التحليل والتعليل
والربط * ثم كونه في كنف أب مثقف ثقافة لغوية
ولفقيه تتميز بأبوة رحيمة حرصت على تعليم
الطفل وتقويم لسانه لتعوض عليه ما سلبه إياه
القدر من نعمة البصر ..

فشب أبو العلاء بكلفا بالكلمة شغفا بالمعاصرة
والفقرة والسجعة والجرس الموسيقي وسرعان ما
برز صاحب مدرسة لغوية تخالف أو تبذ مدرستي
الكوفة والبصرة الشهيرتين (الكسائي وسيبويه)
وما أثارته من قضايا لغوية شغلت علماء بغداد
والقاهرة وقرطبة زمانا طويلا . حتى اذا عرض
لها أبو العلاء جاء بالقول الفصل والرأي الأصح .
ظهر ذلك في مصنفه « رسالة الملائكة » الذي يبدو
فيه علامة عصره في التحقيق اللغوي ورد الكلمات
الى أصولها ونقد ما جاء عن السلف نقد خبير بصير
.. وهو في هذا الميدان انقلابي متجدد يكسر
الوقوف عند القواعد القديمة ولو جاءت من كبار
واضعيها كابن السكيت وسيبويه ، بل يتمدى ذلك
الى النقد والتصحيح بأسلوب ساخر مشوق لم يتخل
عنه المعري - كما ذكرنا - حتى في مواقف
الجد .. (١) .

(١) هل نقول : « يا رضو لنا اليك حاجة » أو نقول : يا رضو فيضهم
الواو ، فيقول رضوان (ص) : ما هاله المخاطبة التي ما خاطبني
بها احد قبلكم ، فنقول : انا كنا في النار العاجلة متكلم بكلام
العرب ، والله يرضون الاسم الذي في اخره الك ولون فيعلمونهما
للترغيم . (رسالة الملائكة ص ٢٥) انظر دائرة المعارف ج ٤
ص ٤٦٠ .

ودع عنك رسالة الغفران التي وان أثقلتها
فنيا المجادلات اللغوية ، الا أنها أظهرت مقدرة
المري المجيبة في تتبع شوارد اللغة وقواعدها •
ومعرفته الموسوعية لأدق أصولها وأعتى أسرارها •
حتى قال عنه منصفوه كابن الجوزي والبديمي قولا
يضمه الى جانب المعجزة ...

أبو العلاء والعقيدة :

اذا سائرنا المؤرخين التقليديين والذين لا
يكلفون أنفسهم عناء السبر والتحري والانصاف
ويلجأون الى ظاهر القول دون باطنه قلنا معهم
— هاكدا وبمجانبة مطلقة — ان أبا العلاء كافر
ملحد زنديق •• ولاكننا لا نريد أن نكون ببغاوات
تقلد غيرها وتكرر ما قالوه دون نظر أو تدقيق ••

واذا غضب أبو الوفاء بن عقيل وأبو جعفر
الزوزني وعبد السلام القزويني ومن تعصبوا عليه
فلن تغضب الحقيقة • نفعل ذلك — اذا وفقنا —
لا ارضاء لأبي العلاء أو لأي عاطفة معينة بل
انصافاً للحقيقة التي طالما طمسها هاؤلام وجرحوها •

ثم أي ديانين هاؤلام الذين يهاجمهم أبو العلاء

باستمرار ويفضحهم ؟! هاؤلاء الذين أصبح الدين في
نظرهم سلعة تباع وتشترى ؟ وانقلب جبة وقفطانا
يخفيان وراءهما انسانا علقه ، فقد كل مقومات
الانسانية وكل قيم الدين ..

لو كان يملك أبو العلاء أسلحة غير تلك التي
شهرها في وجه المزيفين لامتشق سيف علي وأبي ذر
والحسين وأعمله في رقاب لصوص الدين .. لكنه
كان أعمى البصر نافذ البصيرة سلاحه الوحيد
ضميره والأصداء المؤلة المتراكمة فيه عن أفاعيل
زناة الدين ، يملك تلك الكلمة الجريئة الهادرة
الصريحة التي تملك أن تفتحر أو تنفجر لكنها
لا تملك - لدى الاحرار - أن تصبح بخورا يحرق
على أقدام الجلادين الذين :

ظلمو الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحها وهم أجراؤها
في زمن رديء يقتل فيه مثل الحسين
ويستخلف فيه مثل يزيد !!
أرى الأيام تفعل كل نكر
فما أنا في العجائب مستزيد
أليس قریشکم قتلت حسينا .
وصار على خلافتكم يزيد ؟!

والمصيبة ان جميع من تمصبو له أو تمصبو
عليه كانوا اتباعيين تقليديين لم نستطع من خلال
آرائهم فيه أن نقف على حقيقة معتقده : فأية
قيمة تبقى لكلام الزوزني حين ينحدر الى مستوى
الكلاب في قوله :

كلب عوى بمعة النعمان
لما خلا من ربة الايمان ٠٠٩

وعبد السلام القزويني معاصر المعري الذي
لفق قصة حوار له معه واليك ملخص هذا الحوار
القصير الملفق :

المعري : اني لم أهج أحدا قط ٠٠
القزويني : صدقت الا الانبياء !
المعري :

وحوار ملفق آخر على لسان أحد الحاقدين
ويدعى القاضي المنازي ٠ أما مصدر التلفيق
فواحد : الصفدي وكتابه : نكت الهميان !

القاضي المنازي : اسمع الناس يشككون في دينك
وسلامة عقيدتك ٠

المعري : ما لي وللناس وقد تركت دنياهم .
القاضي : وأخراهم ؟
المعري : وأخراهم ٠٠ وأخراهم ٠٠٠
كل هاذا العواء أو هاذا الافتراء لا يستحق
الوقوف عنده :

أولا لأنه ظاهر التهافت . وثانيا لأنه لا ينسجم
مع حقيقة الايمان العقلاني والوجداني عند أبي
الملاء الذي طالما خلا الى ربه فناجاه بأحر الدعوات
وأصدق الصلوات في قصائد وشذرات ابتهالية
صادقة رائعة .

يقول أستاذنا الدكتور جبور عبد النور :
« وليس كالمعري مصليا وواعظا أفاد من الكلمة
المختارة والسجمة الموفقة والقافية الموقعة في
استثارة هاذا الشعور لدى الانسان العابد ، معبرا
في كل هاذا عما ورد على السنة أئمة الدين .
فاستمع اليه يقول في « ملقى السبيل » :
سبح لالهنا الفلك ، وقدس البشر والملك ، والجسم
في العفر
يستهلك ، والمرء بالعارفة يملك ، والنهج للأخرة
يسلك

سبح مع الشهب كما
سبح - من قبل - الفلك
قدس انسان على الارض
وفي الجو ملك ..
مالك شيء واذا
أطمت فالرحمة لك ..

أما اذا خبت العاطفة (والايمان عاطفي أكثر
منه عقليا) وقوي « عقله » في تفكيره فلا يقبل
بالتسليم (المطلق) وينكر أقدم العقائد في نظر
المجتمع الذي نشأ فيه .. الخ (١) « ويا له من
مجتمع جحود منهار :

العقل فيه ضائع والدين مضيع
والقيم فاسدة مقلوبة ..

أفلا يحق لأبي العلام ومن كان مثله ذا جرأة
متناهية في قولة الحق أن يصرخ في وجه مشوهي
الدين صرخته المعروفة وأن يشك حتى .. في الدين
نفسه ؟! انها سورة غضب وتنفيس كربة لا أكثر
ولا أقل ، من مؤمن عقلاني يريد أن يفهم الدين كما

(١) د ، جهور عهد الدور في دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٦٢ ،

يراه هو لا كما يراه الآخرون ٠٠ وأن يرى الله بعقله وبصيرته لا بالتقليد أو بالترديد ٠٠ لماذا لم يعلموا الحرب على الغزالي حين شك حتى في العقائد الموروثة قائلا : « اني رأيت صبيان النصراني لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على اليهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام (١) » فتحرك باطنه الى طلب الحقيقة فظهر له ان العلم اليقيني هو الذي يتكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ٠٠ الخ ٠٠ ومعنى ذلك ان الغزالي قد رفض التقليد ليبدأ من جديد واتخذ الشك طريقا اليه . لم لا نضع أبا العلاء على نفس طريق الغزالي : طريق الشك توصلنا الى اليقين ؟! فاذا بدرت من أبي العلاء بادرة شك أو كفر أثناء ذلك ، قامت القيامة عليه ولم تقعد بعد ٠٠ أما الغزالي الذي شك وأبطل العقيدة الموروثة ولم يؤمن بها الا عن طريق الحدس لا العقل ، والذي عطل العقل حين أبطل السببية الطبيعية بل أنكر حكمة الله وعقله في خلقه الوجود والوجود على أساس تلك السببية لا لشيء الا ليبرر المعجزة ٠٠ أما الغزالي هاذا

(١) المقتطف من الضلال ص ٦٣ .

فمذدور ومشكور ومؤمن غيور لأنه ... حجة
الاسلام والمدافع عن حياض الدين والعقيدة
السلفية الموروثة ..

أما أبو العلام فملحد كافر وزنديق موتور ..
لماذا ؟ لأنه شك حيناً (ولم يشك أحياناً) .. لأن
زمنه قسا عليه وأخرجته فأخرجته .. ولأن ناس
زمانه مسخرو وشوهو كل شيء .. وأول ما مسخرو
وشوهو الدين .. هل ينتظر ممن لا يرى بسوى
منظار العقل أن يهادن هاؤلام ويقبل ديناً أصبح
المعوبة بين أيديهم ؟! هاذا يشرق به وهاذا يغرب *
هاذا يجعله دين جبر وتمطيل وهاذا يفهمه دين
حشوية وتجسيد ، أو دين قبول بالمنكر وأرجاء
المعوبة الى يوم يبيث المجرمون ..

أبو الطيب ادعى النبوة فلم يكفره أحد وأبو
العلام لم يدعيها ولاكنهم كفروه فيما دون ذلك ..

أبو العلام صلى وصام وتهجد وأرسل الى
السماء ابتهالات أين منها ابتهاال النساك وذكر
الصوفيين في خلواتهم وسمع هاذا بدعوه وجدفو
عليه ..

وتفسير هاذة المفارقات كما تقول بنت الشاطيء
وقولها الصواب : « ان أبا العلام كان نمطا فريدا
لا عهد لتلك العصور بمثله ، ومن ثم بقي فيها
غريبا لأنه ليس من أهلها وصدقت فيه كلمته :

أولو الفضل في أوطانهم غرباء
تشذ وتنأى عنهم القرباء

لقد رفض حياتهم فحاولو أن يرفضوه ..
« وقعدو في أمر عقيدته وقامو .. حكو كفره
بالأسانيد وكفره من جاء بعدهم بالتقليد » كما قال
ابن العديم أحد مؤرخيه المنصفين .. كل ذلك
تشويها لصورة الاديب الحر المناضل .. لقد
استغلوا فيه انسانيته وأبوته ورحمانيته فشوهوها
أمام الجماهير وقالوا لها انه كافر ليبعدوها عنه .
وزادوه تشويها حين صوره عدوا للمجتمع . وتشهد
بنت الشاطيء انه ما كان يوما عدوا الا لأعداء
المجتمع .. ونسوا انه القائل :

ولو اني حبيبت الخلد فردا
لما أحببت في الخلد انفرادا
فلا هطلت علي ولا بأرضي
سحائب ليس تنتظم البلادا

وقالو متشائم يثد الطموح في نفوس الشبان
ونسو دعوته الى العمل وتمجيد العاملين وغطو على
أرستقراطية وأنانية أبي فراس حين قال :
إذا مت ظمآنًا فلا نزل القطر .. وروجو لزهديات
أبي العتاهية الذي نطق بها وهو غارق حتى الأذنين
في الترف بقصر الرشيد ... » .

المصيبة أو المأساة عند أبي العلاء انه شاعر
وانه حساس .. وانه ذو عقل .. وانه في قرن
لا عقل له .. ولا دين ...

ثم لماذا لا يعمم الشاعر المتأمل الذي يرى الناس
هاكذا في كل عصر وكل جيل .. انها مأساة
الانسانية في كل زمان : مأساة - مهزلة : ما نكاد
نضحك منها حتى نبكي لها :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطة أن يبكو
تعطلنا الأيام حتى كأننا
زجاج ولاكن لا يعادله سبك
وتملن عليه الحرب في كل مرة .. ويكفرونه

في البيت الثاني لأنه ينكر حشر الاجساد !!! ونسو
« كان » .. التشبيهية .. ثم نسوا انها زفرة شاعر
أمام المصير المدمر ... ووقفة طالما وقفها الشعراء
العالميون أمام المصير الرهيب .. والمجهول المفاق
يدقون أبوابه بحرقة واصرار ولا يلقون جوابا ..
ولسوء الحظ - أو لحسنه - أن مكفريه هم دائما
رجال دين أو من يدورون في فلكهم ممن ينكرون العقل.
مع ان الدين يدعو الى العقل والفكر .. وهاكذا
تتضح القضية في نظر أبي العلام فيحسمها قائلا :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له !!

ولاكنه حسم عاطفي أني سرعان ما نراه ينتقل
منه الى المعادلة بين الكفتين : كفة الايمان العاطفي
والبرهان العقلي الحسي :

زعم المنجم والطبيب كلاهما :
لا تحشر الأجساد قلت : اليكما :

ان صح قولكما فلست بخاسر
أو صح قلبي فالوبال عليكما
ها هنا معادلة جدلية فيها من العبث والسخرية

أكثر من تحديد الموقف النهائي أي الفلسفي
الماورائي ...

امام الله :

على ان ابا العلام امام واجب الوجود أو الله
في أزليته وأبديته ولا محدوديته مقرر خاشع خاضع
معترف .. يستدل عليه ويؤمن به لا عن طريق
الدين والتقليد بل عن طريق العقل : ومبدأ العلة
والمعلول ، ودليل العناية :

ضلو عن الرشده : منهم جاحد جحد
أو من يحد ، وهل لله تحديد

مولاك مولاك الذي مال له
ند وخاب الكافر الجاحد

آمن به والنفس ترقى ، وان
لم يبق الا نفس واحد

ترج بذلك المضمون منه ، اذا
الحدث ثم انصرف اللاحد (١)

(١) اللزوميات ج ١ ص ٢٤٦ ،

قاله اذن غير مستهدف من غمزات ابي العلام
أبدا ولا هو موضوع شك على الاطلاق .. يسبحه
.. يعترف به .. يراه في كل شيء ..

أما الدين فلا يناقشه من حيث المنطلق : من
حيث الوحي والتنزيل .. ولكنه حين يشك فيه
- وكلما فعل - فمن حيث التطبيق ومن خلال
القائمين عليه .. بل المتاجرين به .. فهو يرى
بعين البصيرة ابتداء من عصور الاديان الثلاثة
وانتهاء بعصره ان هاذي الاديان شيء والديانين
شيء آخر .. يراها - في أساسها - دعوة الى الحب
والتحاب ، والصفاء ، والتصافي ، ونكران الذات
وقتل الوحش في الانسان .. فاذا به يرى العكس
.. يرى الوحش في الانسان هو المنتصر دائما ..
ويرى الأديان وقد تنافرت وتطاحنت مع أنها من
مصدر واحد ولغاية واحدة .. أفلا يحق له أن
يتساءل بحرقة ولوعة وسخرية : يا ليت شعري ما
الصحيح ؟! بعد ان رأى رجال الدين يكذبون على
الله ويكذبون على أنبيائهم ويكذبون على أنفسهم :

فقد كذبت على عيسى النصارى
كما كذبت على موسى اليهود

انه تساؤل انكارى يفجر في كيان الشاعر نقمة
مكبوتة ٠٠ لا أكثر ولا أقل ٠٠ وليس استفهاما
موضوعيا ينتظر الجواب ٠٠٠ تساؤل فيه من
الرحمة والأبوة والإيمان ما فيه ، رغم التشكك
الظاهر ٠٠٠

ماذا موقفه أمام الله والدين ورجال الدين ٠٠
وهو موقف عقلاني لا تناقض فيه ولا تكذيب ولا
مروق ٠٠

أما الفرق الدينية والمذهبية وأقوالها ومعتقداتها
المتشعبة الكثيرة فقد كانت لأبي الملاء خواطر
حولها - لا مواقف - والخاطرة بنت اللحظة وحصيلة
مزاج عابر تتأثر سلبا وإيجابا وفق اللحظة وبمقدار
ما يفيب العقل عن التحليل والاستنتاج والربط ٠٠
تارة يرى شواهد « جبر » لا يحققه

أرى شواهد جبر لا أحققه
كان كلا الى ما ساء مجرور

وتارة يرى الشر في أصل النوع البشري
وان رددت لأصلي دفنت في شر تربة ٠٠
وحين يقع في التجسيم لا يكون ذلك منه إيمانا

أو معتقدا بقدر ما هو لمحة عابرة أو استعراض
تمثيلي لمختلف الآراء والمذاهب السائدة في عصره
.. كأنه يريد أن يدلي بدلوه في كل مذهب وكل
رأي ثم يغادره إلى غيره معبرا عنه ببيت أو بيتين
أو أكثر قليلا .. وكأنه يريد أن يتلهم في عزلته
تلهميا فكريا يداعب هاذا وينمز من قناة ذاك .. ثم
ينتهي فاذا هو : لا أشعري ولا معتزلي .. ولا
حشوي ، ولا جبري .. ولا أرسططاليسي .. ولا
برهمي .. ولا علوي .. ينتهي كما بدأ .. أصيلا
.. متفردا محتضنا لذاته .. لا ئذا بمقله .. سابقا
لزمه .. والكل بفد ذلك هباء وهراء :

وزهدني في الخلق معرفتي بهم
وعلمي بأن العالمين هباء

فلا تقليد .. ولا عدوى .. حتى في التثاؤب :
يتثأب وحده وعلى طريقته :

تشأب عمر اذ تشأب خالد

بعدوى فما أعدتني الثؤباء .. (١)

ولن تجده فيلسوفا إلا في هاذا .. فاذا كان
التفرد وتخطي الزمن والحدثة ورفض التقليد

(١) وهو يرمز بالتثاؤب إلى التقليد الأعمى طبعا .

والسخرية من كل زيف وانحراف والتعبير عن كل ذلك بالكلمة الحرة المتحررة الموهوبة والموقف السليم والسلوك القويم ... اذا كان كل هذا فلسفة فأبو الملاء فيلسوف وفيلسوف رائد ..

واذا كان التأمل البعيد واستشفاف ما وراء الحجب الصفيقة والقيم المتوارثة وتناول كل ذلك تناولاً إنسانياً رحيماً .. واذا كان الحلم بمجتمع عقلي لإنسان عاقل يبنيه على الحب والفضيلة .. واذا حلم طويلاً بهذا وأراد به كل جوارحه وامكاناته ثم رأى الحلم ينقلب واقعا فاجما حيث لا أمل لما تمناه ولا ظل .. وراح يستنتج ان كل حلم بانسانية صالحة هباء وبمدينة فاضلة هراء .. والحياة مجتمع شرور ومستقر أو هام .. بل هي غابة تسرح فيها الوحوش من كل نوع ... حتى اذا تجمعت كل أسباب الفاجعة أمام عينيه (وللقلب الشاعر عينان) راح ينفذ يديه من حلمه الأثير وبدأ يتعاطى مع الفاجعة نفسها منطلقا - في أقواله وأفعاله - منها ، مغنيا آلامه في نشيج مرير معلنا : ان لا أمل ولا بحث ولا قيامة .. والحل ؟ الحل في إيقاف النزف .. والامتناع عن القذف في رحم الحياة .. كيلا لا تلد المأساة من جديد .. وهنا

.. يبرز شبح المرأة .. التي قدسها أما ومربية ..
وتغنى بجمالها - ذات يوم - في بغداد وأقبل على
الدنيا من أجلها .. ها هو يراها مصدر الحياة في
دورات تجدها اللامتناهية معتبرا اياها مسؤولة
فيصعب عليها لعناته طالبا عدم اتخاذها زوجة كيلا
تلد البنين والبنات .. اذ ما دامت الحياة شقاء في
شقاء .. وما دامت المرأة سر هذا البلاء فلم حياتها
ولم اتخاذها مصدرا للحياة وها هو يبدأ بنفسه فلا
يتزوج كيلا ينسل .. ولا يسهم في تجدد الماساة ..

اذا كان كل هذا فلسفة فأبو العلام فيلسوف
كبير ... ولتتخذ الحياة مجرى آخر وليكن المدم
أفضل منها .. ما دامت قد جرححت كبريائه وأذلت
عنفوانه وحطمت حبه وقلبه .. ويا مرحبا بالموت
بعد طول مغالبة ومكابدة ومعاناة .. لاكن أشواقه
الجريئة لن تموت وصباياته الملتهبة لن تكبت الا
الى حين .. وها هي تتجسد - في منتصف المجاهدة -
وقبل الرحيل بربع قرن .. في رسالة الغفران ..

اذ ما هي رسالة الغفران ان لم تكن متنفسا رحبا
للاشواق الدفينة والرغائب المكبوتة في أعماق هذا
الزاهد المجاهد الذي انتصر على الدنيا بعد حب

واقبال لاكن لواعجه لم تمت (١) وأشواقه لم تنزل
ولم يخف أوارها في سويداء قلبه . وها هي تجدد
مستراحا لها ومقيلا في العالم الأرحب : عالم
الآخرة : ها هي الأماني الموعودة وصبايات الشباب
الدفينة يلهبها صدى الشوق المغلول وصليل القيد
الكثيف الذي كبل نفسه بالحرمان الثقيل . . ها
هي وقد أطلق لها أبو العلام العنان في حلم عجيب
من أحلام يقظته أعان على تحقيقه في رسالة الغفران
خيال أعجب ونفس تواقة الى عهودها الأول . . الى
حقيقتها المحبة المقبلة اللاهية والتي حال العالم
الاصفر والدنيا العاجلة من تحقيق أقانيمها الثلاثة
(محبة - اقبال - لهو) فاذا بها تحياها من جديد
وعلى الصورة التي أرادها لها حرمانه المسيطر
وعزلته القاهرة . . فمن جحيم المحابس في المرة الى
جنة عرضها السماوات والارض تعج بالحركة
وتصطبغ بالحياة : عراق ، خصومة ، تشابك
بالأيدي ، ملاحاة ، شتيمة ، رحلات صيد ، نزعات ،
خمر ، نساء ، أطباق لحوم ، حور عين (يسحرن
ابن القارح لاكنه يميل عنهن لعلنه انهن من نساء

(١) انظر أبو العلاء المعري دء عاكشة عبد الرحمن - بليت الشاطيء -
ص ١٢٢ اعلام العرب رقم ٢٨ .

الدنيا (٠٠٠)

كما تعج جنة الففران بحركة أخرى هي الحركة النفسية التي لا تقل صخباً وعنفاً من الحركة الحسية : فمن اضطراب نفوس المحرومين ، الى حنين الموعودين الى خوف وحذر واغراء وانتظار وانفعال الى ٠٠٠ ويلف كلتا الحركتين نقد وسخرية علائيين بارعين . اليك مثلاً واحداً على ذلك : يمضي بابن القارح ملك من ملائكة الجنة الى شجر العور ، فيكسر ثمرة فتخرج منها حورية باهرة الحسن ، فيسجد اعظاماً لله القدير ، ويخطر له وهو ساجد ان هاذة الحورية على حسننها ، ضاوية نحيلة ، فيرفع رأسه وقد صار من ورائها ردف ضخيم يهوله . فيسأل الله تعالى أن يقصر عودها على قدر معين . فيقال له : « أنت مغير في تكوين هاذة البجارية كما تشاء » ..

لقد أصبح ابن القارح حر الارادة غير مجبر كما كان يعتقد في الدنيا وان الله هو الذي أراد له ذلك (لاحظ النقد الديني) كما أصبح خبيراً بمقاييس الجمال وقد بدا كأنه أعرف بها من ربه . . . لفضوله وحرصه على أن تكون له جارية حوراء ممشوقة القد لا عيب فيها . .

هاذا مشهد من مشاهد جنة أبي العلام القابع في
 سرداب المصرة المظلم ، مشهد مسرحي حسي يجسد
 اللذة ويداعب الجمال ويصحح المفاهيم والقيم ..
 الادبية والدينية .. هاذا الأعمى الذي طالما حمد
 الله على العمى كما حمده غيره على البصر ، لا تجد
 في جنة « غفرانه » عاة — من أي نوع — لقد
 انقلب الجميع شبانا أماليد أو حورا عين .. لعله
 قانون التمييز مرة أخرى ، وتبلغ بأبي العلام
 سخريته في الرسالة الى درجة يخيّل لنا معها بأنه
 لا يؤمن بكل ما رآه ابن القارح في الجنة أو النار
 من مواقف وأوضاع وأحكام ، لا سيما حين تربط بين
 سخريته ونقده هنا وبين بعض أبيات اللزوميات
 والفصول والغايات التي يظهر فيها الشك والسخرية
 وعدم الاطمئنان جليا واضحا .

لاكننا نقول ان ما يظهر في رسالة الغفران من
 سخرية وشك وتجريح ما هو الا امسان بازدرام
 هاؤلام الأدباء واللغويين الذين لقيهم ابن القارح في
 الجنة ووجدهم لا يستحقون ذلك المقام الرفيع
 اذ وجدهم لا يزالون على حمقهم وسخفهم
 وتخاصمهم ، وليس شكّا في الذات الالهية : في
 الرسالة عبث عقلي وآخر لغوي وآخر نقدي أدبي

لا أكثر ولا أقل ٠٠ يعض به أبو العلاء عما فاته
صنعه في دنياه ٠٠

وهو في كل ذلك العيب يأتي بالمتع حقاً ٠٠
وهاذا من غرائب فكر المعري وأسلوبه (١) ٠٠
يملاً كيان هاذو المحروم بكل ما اشتهى ويموضه عن
كل ما فقد ٠٠ ولم يكن أبو العلاء بحاجة الى كل
هاذا الخيال المريض ليصف لنا ما تمناه وأحبه في
الحياة بل نراه يصرح قبل « الففران » وبمدها
بأنه أحب النساء والاطفال ، والزواج وانجاب
البنين والبنات ولاكنه أطلع عن كل ذلك وكرهه
لأنه هو « الخسيس » الناقص الآلة ٠٠ ولأنه لا
يريد لهم يتما أو ثكلا أو أن يكونو مصدر عقوق :

لو ان بني أفضل أهل عصري
لما آثرت أن أحظى بنسل
فكيف وقد علمت بأن مثلي
خسيس لا يجيء بغير فسل ! ٠٠

(١) يضيق المجال هنا في سرد روائع فكر وفن أبي العلاء في رسالة
الففران ، فالأفضل الرجوع إليها ومطالعتها برمتها ،
المؤلف

ومن رزق البنين فغير ناء
بذلك عن نوائب مسقمتِـ
فمن ثكل يهاب ومن عقوق
وأرزاء يجئن مصماتِـ

وينقلب السحر على الساحر ويصبح هاذا المحب
كارها وهاذا الأب مؤثرا العقم على الايلاد والعدم
على الوجود :

أرى ولد الفتى عبثا عليه
لقد سعد الذي أضحى عقيما
فاما أن يربيه عدوا
واما أن يخلفه يتيما (١)
واما أن يصادفه حمام
فيبقى حزنه أبدا مقيما ..

وتراه لا يفتأ ينفي زهده ويلح على النفي ..
فهو ليس بزاهد بمعنى التنسك والانقطاع عن
الدنيا .. انها مجاهدة .. محاولة قهر للرغبات

(١) انظر : ابو العلاء المعري د. عائشة عبد الرحمن ص ١٨١ وما
بعدها ، سلسلة اسلام العرب رقم ٣٨ .

التي تزدحم في صدره .. وما أغزرها ، وللأمانى
العراض التي تملأ كيانه ، وما أكثرها .. ذلك
لأنه كان في صراع دائم مع نفسه :

مهجتي ضد يحاربني
أنا مني كيف أحترس ! ..

فكيف يكون زاهدا مستسلما :

وقال الفارسون حليف زهد
وأخطأت الظنون بما فرسك

ورضت صعاب آمالي فكانت
خيولا في مراتعها شمسك

ولم أعرض عن اللذات إلا
لأن خيارها عني خنسنه

وحين بلغت به المكابدة أقصى مداها والمجاهدة
أقصى مراتبها وجد الخلاص من كل هاذم المعاناة
بالموت .. والموت دون سواه .. وبدأ طيفه يراوده
عن منامه ويقض عليه مضجعه الخشن .. ويترخر
به شعره .. كل شعره .. حتى أنه فكر يوما
بالانتحار « لولا أنه أشفق من التبعة وخاف غوائل

السبيل بعد الموت ٠٠ « (١)

وهو يشير الى ذلك في رسالة الغفران : « قد كدت الحق برهط العدم من غير الاسف ولا الندم ، ولكنما أخشى قدومي على الجبار ٠٠ » (٢) فقد مل الحياة وطال به العمر ٠٠ فلم العيش دون آلة العيش ٠٠؟ ولم الصراع والكبت والحرمان ٠٠ ما دام الانسان مقودا برغمه الى البلى ٠٠ ولم لا يطلبه الانسان ويسمى اليه بدلا من انتظاره في كل لحظة ٠٠ حسبه لذة الانتصار على الموت بدلا من مرارة الاغتيال ٠٠ ولكن ٠٠ ليكون النصر للموت ٠٠ ولوعة انتظاره الطويل ٠٠ وليكن للشاعر الكبير نصر آخر هو أقوى من الموت وأبقى من العدم :

نصر تجسيده أملا يرجى وغاية تستطاب ٠٠٠
نصر غنائه والهديان به وتعميق الاحساس بمحتته ٠

وحين رأى أمه رثى نفسه ٠٠ وحين رثى أباه
رثى أماله وأمانيه ٠٠ ومن خلال مرآتيه كان يرثي
— في الواقع — الانسانية كلها ٠٠ هاذ الانسانية

(١) ابو العلاء المعري د. هاشمة عبد الرحمن ص ١٨٢ سلسلة اعلام

العرب رقم ٢٨

(٢) رسالة الغفران ٠

التي لا تملك مع الموت الا أن تنفب فيه كان لم
تكن .. ولا يبقب منها ما يتحدى الموت سوى :
الفن ... وأبو العلاء كان من بين الخالدين .. لأنه
كان فنا نا كببرا ...

أبو العلاء الأديب الملتزم :

عندما قلنا ان شيخ المرة لم يكن منتميا الى
عصره بمعنى الرفض والتنكر للقيم السائدة والتفرد،
بل الى عصر آخر تحترم فيه انسانية الانسان وتقدر
فيه المواهب حق قدرها لم تكن نقصد انه غير منتم
الى مجتمعه وشعبه وأمة . حتى وهو ينقد القيم
ويهجو الدنيا ويحقر الانسان كان يهدف الى اصلاح
المعوج واخراج الانسان من حيوانيته وأنايته اذا
كان حاكما . ومن ذله وهوانه اذا كان محكوما
مستضعفا ..

وبالرغم من عزلته وقسوته على جسده لم يكن
هاربا ولا ناجيا بنفسه ولا ناسيا هموم أمة
ومجتمعه . بل على المكس أصبحت أبوته أكثر
اشراقا وحنانا وبات متحررا من علاقاته وانتماءاته،
فيما لو ظل بين الناس . أصبح طليق التأمل نافذ

البصيرة قادرا على التمييز والتشخيص ، حرا « من
قيود الرغبة والرغبة » على حد قول بنت الشاطيء
لا يخاف حاكما يحدد اقامته وقد حدها قبله ..
ولا يخون حقا التماسا لرزق أو جاء .. ولا يلجم
لسانه رياء وزلفى .. فهو ما باع الدنيا — على
تملقه بها — الا ليشترى كرامته ، وحرية رأيه
وصدق كلمته ..

المنطلق راسخ الاركان .. والرسالة جاهزة ..
والأبوة ناضجة .. وحب المستضعفين في دمه ..
والعصر الموبوء يرفده بكل صور القهر (١) والظلم
والاستغلال .. وهو وحده في الميدان : وانهمرت
الكلمة الصراح وتفجر الحرف — اللهب ..

مل المقام فكم أعاشر أمة
أمرت بغير صلاحها أمراؤها

ظلمو الرعية واستجازو كيدها
وعدو مصالحها وهم أجراؤها

فكم قطعوا السبيل على ضعيف
ولم يعفوا النساء من الهجوم ..

(١) بالإضافة الى القهر الكوني وجبرية الحياة مجبئا ولهايا — المؤلف.

وتراء - كالفارابي - يدعو الى مدينة فاضلة
امامها نبي عادل ، أو فيلسوف حكيم :
متى يقوم امام يستقيد لنا
فتعرف المعدل أجيال وغيطان

فقد عم الشر السهل والجبل • والحجاز • عن
الخيرات محتجز • و « تهامة معدن التهم » و « الشام
شؤم » و « ليس اليمن في يمن » و « يشرب الآن
تثريب » • • • ذلك لأن من يسوس الامور لا عقل
له ولا ضمير :

يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال : ساسة • •

أما فقهاء الدين وواعظوه فماهرون ماكرون • •
يحرمون الخمرة على الناس عند الصباح ويجهرون
بشربها عند المساء فلا خجل ولا حياء :

رويدك قد غررت وأنت حر
بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبجا
ويشربها على عمد مساء
تحساها ومن مزج وجرف
يمل كأنما ورد الحساء

يقول لكم غدوت بلا كساء
وفي لذاتها رهن الكساء! ٠٠

واذا كان المصلي يقيم الصلاة ليستر شروره
وأثامه ٠٠ فترك الصلاة أفضل ٠٠٠

إذا رام كيدا بالصلاة مقيمها
فتاركها عمدا إلى الله أقرب ٠٠٠

وسكنى الصوامع ليست دليلا على النسك
والتقى :

لمعرك ما في عالم الأرض زاهد
يقينا ولا الرهبان أهل الصوامع ٠٠٠

وشكوى المظلومين تنقلب أدعية حرى يصعدونها
إلى السماء فتستجاب سريعا :

خف دعوة المظلوم فهي سريعة
طلعت فجاءت بالمذابح المنزل
عزل الأمير عن البلاد وما له
الادعاء ضيفها من عازل
— لا شيء في الجور وآفاقه
أصعد من دعوة مظلوم

والخير ليس في صيامك أو قيامك أو تصوفك :
ما الخير صوم يذوب الصائمون له
ولا صلاة ولا صوف على الجسد
وانما هو ترك الشر مطرحا
ونفضك الصدر من غل ومن حسد

أما المذاهب فهي التي أضعفت الدين وأفسدت
اليقين حين وظفت لخدمة الرؤساء :
انما هاذم المذاهب أسبا
ب لجلب الدنيا الى الرؤساء
كالذي قام بجمع الزنج بالبصر
ة والقرمطي بالاحساء
ما الحل اذن وما الدواء في خضم هاذم البلاء ؟
الموت هو الحل ما دام الظلم والدجل والاستتفاف
وهدر الكرامات والأنايات هي البضاعة الرائجة ٠٠
وما دام الضعيف المستضعف قابلا قانما لا يهتز ولا
يتحرك ولا يثار ٠٠ فليثار له وليتكلم بلسانه
وليعبّر عن وجدانه :

لعل الموت خير للبرايسا
وان خافو الردى وتهيبوه
أطاعو ذا الخداع وصدقوه
وكم نصح النصيح فكذبوه

وغير بعضهم أقوال بعض
وأبطلت النهى ما أوجبوه

صحبنا دهرنا دهرنا وقدما
رأى الفضلاء ألا يصحبوه

الى آخر هاذة الصيحات والنقمت والانتقادات التي
ما كان لغير أبي العلاء أن يصعد لها نداء ثائرا حينما
.. ودعاء رحيما حينما آخر .. وسخرية مرة أحيانا
.. بكل الصدق وكل الايمان ..

أسلوبه الأدبي :

شيء واحد أساء الى أبي العلاء أدبيا وشاعرا
هو : التجذلق التعميري واللفظي أو ما يسمى
بالفرنسية Préciosité (١) وهو آفة بقدر ما
هو ميزة : به يغفل الأديب أو الشاعر يدي أدبه

(١) يذكرني ابو العلاء بالاديب المسرحي الفرنسي المشهور جان جيرودو
Jean Giroudou (١٩٤٤) فقد كان متلاهما ورمزيا معقدا وقد
عاشنا في ترجمة اهم اثاره الى العربية الشيء الكثير لا سيما :
سدوم وعمورة ومجدونة شايبو ولن تقع حرب طروادة والكثرا .

ويثبط همه أسلوبه ويثقل جناحي خياله ويصبح
الأدب — خاصة الشعر — الهية لفوية، وعلى الأصح
أحجية مطلّسة تستدعي من القارئ — هاذا اذا لم
ينفذ صبره — أن يفتح القواميس باستمرار ليفهم
المراد ويفك اللغز .. غير أن الأديب المتحدلق اذا
كان موهوبا يستطيع أن يخفف من تحدلقه بما
يسبغه على أسلوبه من رمز وخيال وما يضمنه من
فكر .. وهو القائل : يقول أبو العلام

لا تقيد علي لفظي فأنسي
مثل غيري تكلمي بالمجاز

وهاذا ما استطاع المعري أن يفعله فوق أحيانا
كثيرة ولم نعد نستثقل ظله في اللزوميات مثلا أو
رسالة الغفران فقد شغلنا بأشياء أخرى ممثلة كسطوحات
الخيال والسخرية البالغة والدعاب المضحك (١) .

(١) يقول طه حسين : قد تسرف على الفسنا وعلى الفن الأدبي أن
فلنا أن شعر اللزوميات جيد كله من الناحية الفنية الخاصة
وأنما المحقق أن الجيد من شعر اللزومات قليل يمكن أن يستخلص
في مجلد نحيف يجمع إلى الجمال الفني خلاصة الفلسفة العلوية .
انظر كتاب « مع أبي العلام في سجله طه حسين من ١٢٢٠ وما
بعدها دار المعارف ١٩٢٣ » .

والحوار الشيق والوصف والتمثيل والروح الأبوية
والمعاني التأملية البعيدة حتى نسينا (في الرسالة)
كل ما شحنه من مباحكات لغوية وجدل ييزنطلي بين
الأدباء واللغويين القدامى حول كلمة واحدة أو
قاعدة معينة ٠٠ وكذلك حالنا مع اللزوميات (١)
وسقط الزند ٠

كما يشغلنا المعري بكثرة التصوير الحسي وحب
الاستشهادات المختلفة والولوع بالتحدي وإظهار
البراعة وكثافة المعرفة والذكاء الحاد في ملاحظة
أوضاع الحقيقة التي يعمد الناس إلى قلبها أحيانا
وفضح كل ذلك بالسخرية الجارحة حيناً والدعابة
اللطيفة حيناً والنقد والتصحيح بأستاذية ملحوظة
في جميع الأحيان ٠٠

وإذا زعم العقاد أن رسالة الغفران « ليست
بالبدعة الفنية ولا بالتخييل المبتكر » ٠٠ فإن
الباحث المعروف إدوار أميل البستاني يرد عليه
قبلنا قائلا : « فلو أخذنا بهذا المقياس (مقياس
العقاد) ونفينا الخيال إلا عن الذين أتوا بصور

(١) مطالعات في الكتب والحياة ص ٧٨ ٠

لا تحاكي شيئاً ولا يشبهها شيء ، ولا تذكر القارئ
بشيء ، لأسقطنا من مرتبة الخيال جميع شعراء
الأرض (١) » .

ونحن نقول ان هذا الخيال التصويري الحسي
ديناميكي حي ومتحرك تسيره الروح العلائية
الساهرة المميزة والرؤية النافذة الى صميم الاشياء
والاشخاص وحتى الألوان نفوذا لا يستطيعه
المبصرون من الشعراء . ولولا الأستاذية اللغوية
التي أثقلت هذا الخيال لقلنا ان أبا العلاء قد جاء
بالمعجز حقاً في تصوير الجنة كما يشتهيها المؤمنون
.. صحيح ان كل ما فعله أبو العلاء هو انه
(استطرق شيئاً تليداً » كما يقول طه حسين غير
ان « عميد الأدب » العربي في الثلاثينات غاب عن
باله ان « استطراف التليد » عملية داخلية في صميم
الصنيع الفني لا سيما حين يفعل ذلك أديب موهوب
وشاعر مبدع كأبي العلاء بحيث يخرج القديم على
يديه وكأنه بمثابة من جديدياً مشعاً مشحوناً بخصائص
الشاعر الذاتية من حيث التصور والفهم والذوق

(١) أبو العلاء المعري - متأمل في الظلمات ادوار امين البستاني من
١٤٧ سلسلة المصاحح - بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٠ .

يسيره عقل وروح جديدان ويطغى عليه أسلوب
فريد • زد على ذلك ان أبا العلام استطاع في
رسالة الفجران أن يرتفع بالأسطورة الى مستوى
الاحتمال والامكان وأن يضمنها فلذات من الاشارات
الادبية والتاريخية والمقائدية فيجعلها واقعا معاشا
في ثوب أسطورة ، أو أسطورة في ثوب واقع (١) ••
واذا الكل يضج بالحياة ••

حتى الحروف والمقاطع والمفردات والمبارات
والأسباب العروضية والروي والقافية لها في فمه
مذاق خاص يلوكها ويتلذذ بها كسكرت تحت عرق
لسانه •• لآكنها سكرت لا تذوب نهائيا بل تبقى
تعمده بالحلاوة ما شاء ••• وهي أحيانا تنهمر على
أذنيه انهمار الحياة في العروق أو تضح وتضطخب
كما السمفونية ولا نشاز •• أو تتجسد له في
الظللة الدامسة المحيطة به كائنات حية : تحس ،
تفكر ، تتمنى وتتألم •• اسمعه يسخر على طريقته
بعلماء الصرف والنحو :

(١) النظر رسالة الفجران : منزل العطية في طرف من اطراف الجنة

•• واشباه ذلك ، ص ٣٠٧ ••

اتت علل المنون فما بكام
من اللفظ الصحيح ولا المليل

ولو ان الكلام يحس يوما
لكان له وراءهم الليل (١)

وحين يتحرر أبو الملاء من « العقدة اللغوية »
في شعره أو قبل أن « يشرب عقله الحائر ماء الشمر
ورونقه (٢) » وكان ذلك في مراحل تفتق شاعريته
الأولى ، نجده ينطلق بطبعه على سجيته ، وبأسلوبه
على سهولته وعفويته مع عناية ملحوظة بهندسة
التعبير لجهة بلاغته كالتقديم والتأخير والنداء
وتجاهل المعارف والطباق دون اكثار أو تعمل أو
تعقيد .

نلاحظ ذلك بوضوح في سقط الزند وهو من
بواكير أبي الملاء الشعرية حيث ينساب الشمر
انسيابا أو يضج ضجيجا حسب انهماك العاطفة
وصخبها وهي عاطفة جياشة صادقة في الحاليتين .
وخير مثل على ما نقول قصيدته الرائعة :

(١) دائرة المعارف ج ٤ ص ٤٦١ د. هبوز عبد النور ،

(٢) على حد تعبیر ادوار امين البستاني ،

غير مجد في ملتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنم شادي

فهي في ميزان الفن قطعة فنية خالدة خلود الصدق
والمفوية والتأمل الفلسفي في حقيقة الحياة والأحياء
.. قطعة ارتفعت عن مناسبتها الحزينة الخاصة الى
ان أصبحت مرثاة للانسانية كلها ..

كانت رثاء لاحد اصدقاء أبي الملام ولداته (١)
.. فأصبحت رثاء لكل انسان ولكل وجود .. كل
ذلك في ترابط توليدي مدهش بين الافكار واندفاع
للمشاعر المأساوية التي يحس بها الشاعر احساسا
عميقا وصادقا .. والمدهش في هاذي المرثاة ان
الأسلوب فيها لا يعطى مطلقا على المعاني فلا تعقيد
ولا تله بروي أو قافية أو غير ذلك مما سنراه في
اللزوميات ومصنفات العزلة العلائية .. ومن هنا
استنتج النقاد الماصرون صدق العاطفة فيها ولم
يجدوا أبا الملاء ينصرف عنها الى العقل وتعقيداته
اذ لا يزال العقل العلائية — هنا — في بدايات تطلمه
ومعرفته وغناه .. فانصرف شاعرنا بكليته العاطفية

(١) ويدعى ابا حمزة وهو فقيه من فقهاء المذهب الشافعي ، خطيب
بدعوى الى الخير وراوية ثقة ، وناسك ..

الى صديقه يرثيه اصدق الرثاء واشده وقما على
كل نفس ٠٠ فنجح في هاذا كل النجاح وحلق في
أجواء التأمل الفاجع بمصير الانسان والانسانية ،
وصاغ هناك حكيمته التي بلورها ومسحتها العاطفة
بزيت الصدق والمشاعر النبيلة فأحسنا كأنها
مرثاة لكل واحد منا فأشجانا ٠٠ وبكى وأبكى (١) !

العقل امام بل نبي :

مرة أخرى يتجنى الباحثون ، بعض الباحثين ،
على أبي العلاء فيسلبونه حقاً نحاول نحن هنا أن
نرده اليه ٠٠ وهو حقه الصريح بلقب فيلسوف أو
على الأقل متفلسف ٠

فلسفة باسكال تبدأ في اثبات انيته بالكوجيتو
الشهير : أنا أفكر اذن أنا موجود

وأبو العلاء قبل باسكال بأكثر من ألف سنة
أحس بانيته وبوجوديته حين ألح على امامة العقل
ونبوته في فهم كل وجود والتوصل الى كل حقيقة
حتى حقيقة الدين ان لم تكن خاضعة للعقل فهي

(١) انظر الى هذه المرثاة في الملتفات الملهبة اخر الكتاب ،

ليست بحقيقة • وحين تعاملت الفوغام بالدين وحدها ونأى العقل عنه أو أدعياء العقل في زمانه تمسك هو بعقله ورفض الدين كما فهمه المتأجرون به أو كما تمسكت به الفوغام تمسكا ايمانيا أعمى • ثم هاذا التفرد العلائي باحتضان الذات والانطلاق في فهم نفسه وحقائق وجوده من خلال العقل لا النقل أليس في هاذا اثبات لانيته أو هويته والعاح عليها ؟!

صحيح ان باسكال فيلسوف وصاحب المنهج والطريقة الرائدتين ، لكن أبا العلام بايمانه المطلق بالعقل يبدو لنا فيلسوفا - ولو بغير طريقة أو نهج - لا سيما حين تخلق كثيرون من فلاسفة الاسلام عن العقل قبل أبي العلام وأمنوا بالحدس أو الفيض طريقا الى المعرفة الحقيقية كالأفلاطونيين والأفلوطينيين والمتصوفة ، والاشاعرة • وبعده كالغزالي وسائر الفرق الاسلامية المتأثرة به • هاذه الفرادة لأبي العلام من بين أكثر الشعراء والفلاسفة العرب تهيب بنا الى الوقوف طويلا أمام هاذا الأعمى - البصير وهاذا الشاعر المتأمل الفيلسوف ، اذ ليس عيبا على المفكر - الشاعر ، أو الشاعر - المفكر لا فرق ، ألا يكون له نهج معين أو موقف موحد امام

قضايا الله والطبيعة والانسان والمجتمع والمصير
وحقيقة النفس : مبادئها ومنتهاها ..

حسبه وحسب أبي العلام انه كان فيلسوفا من
نوع آخر : نوع جديد .. غير تقليدي. ولا اتباعي
يرى في العقول اليونانية أو العقل الأرسطي خاصة
منتهى الابداع فيقف عندها أو عنده ، وقفة تلميذ
خاشع أمام أستاذه متهيب .. لا ينبس الا بما يقوله
أستاذه ولا يتحرك الا بإشارة منه ولا يفكر الا
بعقله ..

لقد تعالى أبو العلام عن كل هذا وفهم الوجود
والموجود وجميع الحقائق بعقله هو — وعلى طريقته
الخاصة — لا بعقول الآخرين مهما كانوا .. انه
بتعبير آخر فيلسوف انتقائي يعجبه هذا المذهب
فيقول به .. ويحلو لعقله ذاك فيؤمن .. ثم ان
وجده — بعد التحليل العقلي الاخير — غير صالح
أو فاسدا رفضه ونادى بغيره وهاكذا هو بين انتقام
واختيار وغربة ، يبرز دائما فوق الجميع وبحرية
مطلقة وفراة قل نظيرها ..

ونحن اذا فهمنا الفلسفة فهما كلاسيكيا محدودا
وانها طريقة ونهج وقدرة على التجريد الذهني

والاستقراء والمنطق سقطت تحت الغربال جميع
الفلاسفة القدامى ما عدا أرسطو . . وفي النهضة
ما عدا باسكال . . وعذرا من جميع المقتبسين
والمقلدين من فلاسفة المسيحيين والمسلمين واليهود .

أما اذا اعتبرنا الفلسفة بالمقياس الجديد — نظرة
صائبة الى الوجود والوجود مجردة عن الهوى . .
عقلانية باستمرار . . على تخلخل أحيانا واضطراب
ولكن على اخلاص وفراة واصرار . . فان من
كانت هاذ صفتة وذاك اتجاهه فهو فيلسوف . .
شاء التقليديون أم أبو . . . لا سيما اذا راعينا
شؤونه وعصره وخصوصيته .

يقولون ان « فلسفة » أبي الملام لم تكن تخلو
من الخيال والعاطفة . . وقبله أفلاطون لم تكن
تخلو فلسفته من الخيال والعاطفة والأسطورة ، مما
جعل تلميذه أرسطو يشن عليه حربا لا هوادة فيها
ولاكنه رغم ذلك لم ينزع عنه صفة الفلسفة . .

ترانا نغالي ونشتط في هاذة المقارنة أم ماذا ؟
لا شك ان التقليديين من المؤرخين وأصحاب الافكار
الجاهزة سلفا ، سوف ينكرون علينا هاذا التعاول

على عمالقة الفلسفة في الشرق والغرب حين نقارن بينهم وبين أبي الملاء ولو من زاوية واحدة : زاوية التأمل البعيد في الكون والكائنات والنظرة الصائبة فيها : صائحين في وجهنا : هاؤلاء أصحاب نظام ومنهج وموقف معروف ومبادئ جاؤوا بها فإين نظام صاحبك ومنهجه وموقفه ومبادئه ؟

نظام صاحبي - أولا وبكل بساطة - انه كان صادقا مع نفسه مخلصا لوحى عقله • ومنهجه انه كان مبدا لا مقلدا وانتقائيا لا خاضعا أو مسيرا • وموقفه : انه كان ثائرا انقلابيا ، كل حقائق الوجود لديه قابلة للتغيير والنقد والسخرية أحيانا • • لا شيء ثابتا عنده • • لا مقدسات • • لا حقائق الا ما خضع لسلطان العقل والمقل وحده (١) • • حتى اذا عجز العقل عن ادراك حقيقة ما فليس هاذا عجزا من العقل في حد ذاته بل هي مرحلة تطوّر بلغها العقل في سيره الوائب ونموه المطرد ولم يستطع معها ادراك تلك الحقيقة ادراكا تاما • وسيأتي حين من الدهر على هاذا العقل يصل فيه الى كل شيء ويدرك كل حقيقة • • أليس العقل نبيا في نظر

(١) الا يفكرنا ابو الملاء بالفيلسوف الفرنسي الساهر فولتير ؟

أبي العلام ؟ والنبوة جزء من الألوهة أو شيء قريب
منها ..

أما مبادئه : فليست من النوع التجريدي
الاستقراحي الذي يصوغ العموميات من الخصوصيات
بل ان مبادئه تجسدية وبكلمة أصبح: للمعري آراء
ومبادئ منتزعة من صميم الواقع المعاش والمقائد
السائدة : يتعامل معها .. يحاورها .. يرفضها ..
يعلو عليها مكونا له مبادئ مقابلة هي النقيض
دائما ..

ثم هو فيلسوف لأنه كان من دعاة العقل مبشرا
بإمامته ونبوته في عصر فقدت فيه القيم وشوهت
الحقائق .. واستبعد العقل .. بل استبعد ..

بالعقل حمى حرите وكرامته وبه سخر من
المقلدين وتعالى على الظالمين والدعاة ، وبه فضح
المزييفين والمتاجرين بالانسان وبالدين .. تبعه
قائدا وإماما ومستشارا بل نبيا :

كذب الظن لا إمام سوى العقل
مشيرا في صبحه والمساء

فاذا ما أطعته جلب الرحمة
عند المسير والارسام
- أيها الفران خصصت بعقل
فأسألنه فكل عقل نبي
- فشاور العقل واترك غيره هدرا
فالعقل خير مشير ضمه النادي ..

ويعجبه من أرسطو منطقته وبرهانه فيدعو اليه
والى اجتناب ما يبطله :

ولا تصدق بسا البرهان يبطله
فتستفيد من التصديق تكذيبا

ويربط أبو العلام الفساد في المجتمع الى عدم
الاصغاء لصوت العقل واتباع الهوى والفرض ..
اليس هاذا هو سبب الفساد في كل عصر ؟ ...
والمنجمون السحرة - لا علماء الفلك - الذين
يرجمون بالغيب : هاؤلام يسيثون الى العقل كثيرا
حين يبطلون دوره الاوحد في فهم حقائق الأمور :

سألت منجمها عن الطفل الذي
في المهد كم هو عائش من دهره ؟

فأجابها مئة ليأخذ درهما
وأتى الحمام وليدها في شهره ..

لاحظ السخرية التي لا يتخلى عنها أبو العلام
في كل ما ومن ينقد ..

أفلا يحق لنا أن نسميه بمد الجاحظ فيلسوف
السخرية في الأدب العربي ؟

اسمه يتابع ساخرا ومشفقا في آن :

شكا الأذى فسهرت الليل وابتكرت
به الفتاة الى شمطام ترقيه

وأمه تسأل العراف قاضية
عنه النذور لعل الله يبقيه

وأنت أرشد منها حين تحمله
الى الطبيب يداويه ويسقيه ..

انه يؤمن بالعلم ويهزأ من العرافين والسحرة الذين
يستغلون سذاجة العوام ويوهمونهم ان الرقى
والنذور تشفي الامراض .. كما يهزأ بالذين
قالو ان السودان اختصو باللون الاسود لأن جدهم

حام دعا عليه أبوه نوح فاسود لونه .. وقد سبق
بهذا ابن خلدون بنحو أربعة قرون :

ما اسود حام لذنب كان أحدثه
لكن غريزة لون خطها الملك

أما في الماورائيات وبعض أسرار الحياة كخلود
النفس والحساب والبعث فإن العقل يدركها على
نحو من التجريد أو هو يفهمها فهما نظريا - - أي
يخضعها للقوانين العامة وبالتالي ينطلقها إذا صح
التعبير .. ولكنه لا يحسم فيها - كما يفعل في
المحسوسات - بل يحدس .. يظن .. يطمئن إيمانه
ويرضي فضول العقل دون أن يملأ يقينا :

سألتهموني فأعيتني أجابكم
من ادعى انه دار فقد كذبا

أما اليقين فلا يقين وإنما
أقصى اجتهادي أن أظن وأحدسا

غير ان هذا لا يعني أن يستبدل العقل بأداة
أخرى - كما فعل الفزالي والمتصوفة والاشراقيون
أجمالا - وظل أبو العلام مؤمنا بالعقل معتمدا عليه
رغم بعض قصوره .. وهذه ميزة علمية فلسفية

تضمنه خارج عصره وتقربه من الفلاسفة العقلانيين
النهضويين ..

وان عقلا لا يرفدك بكل شيء ولا يقدم لك
حلولاً لكل قضية أو جواباً عن كل سؤال وتبقى تلح
عليه وتستنجد به ولا تلوذ بغيره .. ان عقلا كهذا
ليشقي صاحبه ويضنيه . وأبو الملام شقي بمقله
وأضناه .. حين جعله اماماً فما هداه ونبياً قلما
خلصه أو شفاه .. لاكنه ما تنكر له ولا كفر به
— كغيره — بل ظل يطلب منه الجواب .. ولا جواب !
.. انه شقاء أصحاب المقول امام المجهول .. وما
أمره ! . ويمجبنني قول للباحث نجيب مخول في هاذا
المجال : « شقاء الوجود في الوجود دواؤه ، وشقاء
الحياة في الحياة شفاؤه . لكن الوجود والحياة شيء
وفهم الوجود والحياة شيء آخر . الوجود سخرة ،
ان شئت ، يمكن الانسان تحملها . اما محاولة فك
لفز الوجود والحياة فسخرية لم يتمكن الانسان ،
حتى الآن ، من الاقلاع عنها (١) » .

واذا كان المجتمع قد فسد في أيامه فلان الناس

(١) انظر كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ١٩١
لجيب مخول منشورات مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .

— حكاما ومحكومين — لم يعملو العقل في تدبير
شؤونهم ولم يصنفو الى ندائه في التعامل والتمايش
وتفسير القيم والقوانين .. وكان البديل : سيطرة
العواطف والأنانيات والمصالح الخاصة ..

انها الآفة المستمرة حتى يومنا هذا : تعطيل
دور العقل ..
ومن هنا نجح أبو العلام في نقد كل فساد والهزم
بكل شاذ ..
وفي رأي أحمد أمين ان سبب نجاح أبي العلام
يعود الى أمرين :

الأول : ان الأمور الاجتماعية والاخلاقية التي
نقدناها هي من صميم اختصاص العقل : « فالعقل
أداة صالحة لربط الاسباب بالمسببات » والأمور
الاجتماعية والاخلاقية تجارب تحدث فتحدث نتائجها
تظلم المسؤولين والحكومات فتسوء حال الأمة وتمدل
حالتها ...

والسبب الثاني : ان ناقد هاذه الأمور متمتع
بكثير من الحرية ... « الخ (١) »

(١) انظر كتاب مقام العقل عند العرب ، ١٥٢ قنري هاجله طوقان .

العقل امام الله :

لم يكن شك الميري في الماورائيات ناتجا عن
جحود لوجود الله .. بل لأن ستائر الغيب والمصير
كثيفة لا يستطيع نور العقل أن يخفف من كثافتها
وبالتالي فلا يقين بل شك مؤقت أي تعليق حكم ..
الى أن يهتدي العقل يوما في تطوره وتساميه ..

أما الله فلا شك في وجوده لأن العقل هو الذي
يهدي اليه ويدل عليه لا الأديان ولا الانبياء ...
العقل يحتم أن يكون لهاذا الفلك الدائر بانتظام
مدبر قدير أحكم قوانين دورانه .. ولهذه
المخلوقات خالق عظيم « خلق الانسان في أحسن
تقويم » وخلق لكل شيء قوامه ونظامه .. وهذا
ما قالته الفلاسفة وأكدته الحكماء :

فلك يدور بحكمة وله بلا ريب مدبر
- فالهلال المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء
هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذلك الحكماء

أمام كل هاذة العظمة يقف - بل يجب أن
يقف - العقل خاشعا مقدسا والانسان محتسبا
منيبا .. فإله يعرف بالدليل العقلي واستقراء

حقائق الأشياء .. أما كيف هو وأين هو وما صفاته
فأمور لا طاقة للعقل بها .. وقد ضل ضللاً كبيراً
كل من بحث في ذلك كالمعتزلة والأشاعرة وعلماء
الكلام عموماً وفلاسفة الإسلام خصوصاً حين قاسوه
على ما يعرفون من صفات الإنسان .. فانتهوا إلى
خبط وعسف وكذب :

أما الإله فأمر لست أدركه
فاحذر لجيالك فوق الأرض استغاطاً
ينخبرونك عن رب العلى كذباً
وما درى بشؤون الله إنسان
والله أكبر لا يدنو القياس له
ولا يجوز عليه كان أو صاراً ..

فالله أبي العلام سر يعملو على كل بحث ويستغلق
على كل فهم لاكنه يعرف من خلال مخلوقاته ..
انه الإله منطقي - كالأله أرسطو - وليس الإله
الاديان .. أو كما فهمه علماء الكلام ..

أما العناية الإلهية أو ما يسمى بالإنجبية
La grâce divine فقد فهمها أبو العلام فهماً
فلسفياً خاصاً .. فإله لا يهتم بجزئيات الأمور ولا

بالأفراد أشرارا كانوا أو أخيارا .. وحين يقع
الظلم أو ينزل الخير في بلد فليس لأن فيها ذلك
الشرير أو هاذا الخير .. بل لأنها أقدار مقدرة
وقوانين محكمة ونواميس تخري الطبيعة بموجبها،
و حين يقع المقدور فليس لعقاب الافراد أو ثوابهم ،
اذ لا شأن لهم كأفراد في نظر الله :

تورعو يا بني حواء عن كذب
فما لكم عند رب صاغكم خطر
لم تجذبو لقبيح من فعالكم
ولم يجنكم لحسن التوبة المطر
- وانما هي أقدار مرتبة
ما علقت باساعات واجمال

وهو ينكر الجبرية ويقول بحرية الارادة
الانسانية كما قالت المعتزلة لأن ذلك يتنافى مع
العقل ومفهوم العدالة ولا يجوز على الله أن يجازي
المجبر .. تماما كما قالت المعتزلة :

ان كان من فعل الكبائر مجبرا
فمذابحه ظلم على ما يفعل
اما آياته الثلاثة الشهيرة :

قلتُم : لنا خالق عليم
 قلنا : صدقتم ، كذا نقول
 زعمتموه بلا مكان
 ولا زمان ، ألا فقولوا
 ماذا كلام له خبيء
 معناه ليست لنا عقول ..

فكل ما أراد به هو ألا يخضع الله لمقاييس
 الزمان والمكان والحيز والأين والكيف الى ما هنالك
 (قاطيفوريوس) من المقولات الأرسطية العشر
 التي تعين صفة الشيء وبالتالي Catégories
 وجوده .. بل أراد له - كما أراد الدين - أن يكون
 فوق الزمان والمكان وخارج كل امكان .. أزليا
 أبدياً لا بداية له ولا نهاية (١) .

أما انكاره لبعث الرسل والأنبياء والوحي
 فتهمة لم نر لها ما يبررها سوى انها حكم متسرع
 على بعض أبيات للمعري يحذر فيها من الجدل في
 بعث الأنبياء وارسال الرسل وتحكيم العقل في
 القضية :

(١) للتوسع انظر : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ١٩٩ .

قد طال في العيش تقييدي وارسالي
من اتقى الله فهو السالم السالي
وارقب الأهل في عسروني يسر
واترك جدالك في بعث وارسال

والتحذير من الجدل في ذلك لا يعني الإنكار ..
وانما هو - كما يقول طه حسين - « غير مطمئن
إلى النبوات وهو محتاط إلى إعلان شكه فيها (١) » -
وفي الفصول والفايات يشني أبو العلام على النبي
محمد أكثر من عشرين مرة ويستشهد بأحاديثه
وكلماته ..

أما الطقوس الدينية والفرائض فقد يعمل بها
ويدعو إليها ما عدا الحج ... وعلى كل حال فهو
معنى منها كلها لو أراد بموجب الشريعة الإسلامية
القائلة بصريح الآية « ليس على الأعمى حرج ولا
على المريض حرج » .. وما دام أبو العلام مؤمن
بالله إيماناً عقلانياً حراً فلنغفر له بعض خطاه
الذي نحلل لنفسه فيه ما لا يجوز حين هجا الانبياء

(١) مع أبي العلام في سجله طه حسين ص ٢٠٠ دار المعارف بمصر
١٩٦٤

وتتمادى في ذلك .. نففر له لقاء ايمانه بالله ..
ولعل هاذا الذي صرح به كان نتيجة سورة غاشية
وتشنج لم يدم طويلا :

ولا تحسب مقال الرسل حقا
ولكن قول زور سطروره !!

وكان الناس في عيش رغيد
فجاؤو بالمحال فكدروره

-أفيقو أفيقو يا غواة فانما
دياناتكم مكر من القدماء

أرادو بها جمع الحطام فأدركو
وبادو فماتت سنة اللؤماء !!

أي حطام هو هاذا الذي جمعه الانبياء الزاهدون
يا أبا العلام !!؟ .. لآكنه هذيان الشاعر العائر
في لحظة من لحظات ضيقه وتبرمه برجال الدين
الذين جعلوه يكفر حتى بالدين نفسه لكثرة ما رأى
وسمع من ظلمهم وكيدهم وابتزازهم وتزويرهم
للحقائق .. هاذا المروق والكفر الصريح لا يشكل
موقفا نهائيا بل هو حالة .. وحالة وجدانية عابرة
سرعان ما يعود عنها الشاعر الى دنيا التوبة

والاعتراف والرضى العقلي .. أو على الأقل الى دائرة الشك وتعليق الحكم .. فهل نحاسبه على الحالة أم على الموقف ؟ نترك الجواب للذين رموه بالكفر والزندقة قدامى ومحدثين قبل أن ينظروا الى أنفسهم وحال دينهم ورجال دينهم .. ثم لعله قصد الأديان الوثنية .. من يدري ؟

كان يصوم ويصلي ويزكي .. ثم ألم تكن حياته كلها صوما (١) وصلاة وزكاة وضراعات آناء الليل وأطراف النهار ؟! وأي مال فائض يزكيه .. زكاته كانت مقاسمته خادمه نصف إيراده الذي لم يكن يتجاوز الثلاثين دينارا ... زكاته كانت عطاؤه، وعطاؤه كان أدبه وعلمه وأبوته وعطفه على تلامذته ورواد مجلسه ودعوته الحارة الى احترام انسانية الانسان المستضعف والحيوان المستهدف، حتى أديم الارض له من أبوته نصيب ...

وما رأيك بانسان يصوم طول عمره عن الدنس والاثم ثم يرى في الموت عيد فطره ؟ ...

(١) أنا صائم طول الحصاد وأما فطري المهام وعند ذلك أعيده ..

العقل امام الانسان والنفس الانسانية :

يرى أبو العلاء ان الانسان جزء من الله ونور
من أنواره ، فلا بد والحالة هذه أن يكون مثل هاذا
الانسان قديما خلقه • أقدم بكثير مما قالته الكنب
وجاء به الرسل • والافلاك التي نسبوا اليها القول
لم تكون أقدم من الانسان ؟

ومولد هاذي الشمس أعيانك حده
وخبر لب انه متقدم

وما آدم في مذهب العقل واحدا
ولكنه عند القياس أوادم

دائما العقل والقياس هما اللذان يرشدان أبا
العلاء الى حقيقة الاشياء لا المعروف أو الموروث من
أقوال الغير حتى ولو كان هاذا الغير نبيا مرسلا • •
وهو يلتقي مع الفلاسفة في القول بقدم العالم :

خالق لا يشك فيه قديم
وزمان على الأنام تقدم

جائز أن يكون آدم هاذا
قبله آدم على اثر آدم

ولقد سما حتى على أفلاطون في مسألة التناسخ
حين اعتقد هاذا الفيلسوف هو والمتأثرون به ان
النفس تنتقل من جسم الى جسم لتتطهر .. فحذر
قائلا بشيء من السخرية الهادئة :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك حلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل
وليس جسوم كالنخيل وان سما
بها الفرع الا مثلما نبت البقل

أو بشيء من الرثاء المر :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لسكان البسيطة أن يبكو
يحطمنا ريب الزمان كأننا
زجاج ولاكن لا يعادله سبك'

كما يلتقي مع أكثر الفلاسفة في انكار خلود
النفس وبعث الاجساد .. في الواقع هو يلتقي مع
عقله لا مع أي شيء آخر أو شخص آخر .. فيترجم

عنه سواء أَرْضَى بِذَلِكَ الفلسفة أو الدين أو
أَغْضِبَهُمَا ٠٠ لا فرق ٠٠

أَتَرْجُوْنَ أَنْ أَعُودَ إِلَيْكُمْ
لا ترجو فأنني لا أعود
ولجسمي إلى التراب هبوط
ولروحي إلى الهواء صعود

الجسم يعود إلى مادته ٠٠ إلى التراب ٠٠ أما
الروح فعنصر لطيف يتبدد بعد الموت في الهواء ٠٠
هاذا ما يقوله العقل :

أما إذا شاء الله - وهو على كل شيء قدير -
أن يبعثها بعد الموت فله ذلك :

والله ينشر أرواحا بقدرته
ويبعث الفيت في أرواحه النثر ٠٠

وتراه يلهو في اللزوميات بالنفس ، فتارة هي
أرسطاطاليسية كما رأيت وتارة هي أفلاطونية
سينوية كما ستري :

النفس عند فراقها جثمانها
محزونة لدروس ربع عامر

كحمامة صيدت فثنت جيدها
أسفا لتنظر حال وكر دامر

وتقفز رأسا الى الذاكرة عينية ابن سينا ..
لاكن أبا العلاء لم يتعمق في حقيقة النفس عند ابن
سينا .. وليس من شأنه هاذا هنا .. ولا هناك ..
لقد قال رأييه في الموضوع .. وهو هنا يتلهى ..
يستعرض .. لا أكثر .. واذا كان هاذا يسمى
تناقضا فهو في الجزئيات وليس في اتجاهه العام ..

العقل أمام الحياة العملية

المجتمع ، الاخلاق ، التعامل مع الناس ، كلها أمور بحاجة الى العقل .. الى استشارته دائما والعمل بوحيه .. وأبو العلام يرى ان كل ما يجري بين الناس في مجتمعه قائم على الأنانية أو الظلم ، أو التسرع ، أو التعصب ، أو التقليد أو الاستغلال .. وهي آفات يحاربها العقل ويدعو الى التسليح بنقيضها ..

وأبو العلام رغم يأسه من صلاح مجتمعه لا يعلن افلاسه في ذلك بل يعلن — في عزلته — ان العودة الى العقل ومشاورة العقل والعمل بنصيحة العقل يمكن أن يصلح من حال الناس وتقويم اعوجاجهم وانحرافهم .. وهاذه ناحية ايجابية في فلسفة أبي

العلاء التي طالما نعتت بأنها فلسفة هدامة يائسة
من كل صلاح واصلاح لايمان صاحبها بغريزة الشر
المطبوعة في الانسان منذ كان ..

الخير موجود يدركه الانسان مسجدا . التفخيم
به .. العقل يشير اليه .. بل هو ينحني الى مسحة .

من أراد الخير فليعمل نه
فعليه لذوي اللب علم

واذا مارست فعل الخير للخير لا لتلذذات تسبح
مثلا وقدوة فينتشر بين الناس :

والخير يمدي كفاذي مزنة هطلت
أرضا فلما راها رانح هطلا

فلو عقل الناس ما تمايزو ولا تنابذو بالألقاب
ولما استغل بعضهم بعضا ولما كان بينهم غني على
حساب فقير :

يا قوت ، ما أنت يا قوت ولا ذهب
فكيف تمجز أقواما مساكيننا
وأحسب الناس لو أعطو زكاتهم
لما رأيت بني الاعداء شاكيننا

وفي أعلى مراتب الصحو العقلي والتألق
الوجداني ينهمر الفكر الملأني بأحدث الآراء
الاشتراكية ولو بقالب عاطفي غير مقنون :

لو كان لي أو لغيري قيد أنملة
من البسيطة خلت الأمر مشتركا

والامام علي ليس في الاعتبار الانساني أفضل
من خادمه قنبر ولا العربي أفضل من البربري ..
دعوة الى المساواة مرفقة قالت بها الأديان ونادى
بها الاسلام لآكنها من فم أبي العلام ومن عقله
ووجدانه ذات مذاق خاص ووقع مميز ..

لا يفخرن الهاشمي
على امرئ من آل بربر

فألحق يحلف ما علي
عنده الا كقنبر

— وما نأت القراية عن رجال
أبوهم يافث وأبوك سام

ويطرح عقله قضية المواريث والانصبية فيراها
في معظم الشرائع جائزة غير منصفة .. وتمتليج في

أعماقه مشاعر البنوة الصافية وتترامى له دائما
أمومة أصفى وأكثر حنانا فيهتف منتقدا تقسيم
الموارث والسهم الذي تصيبه الأم من ارث ابنها
وهو السدس أو (٤٠٠ سهم) فقط من ٢٤٠٠
بينما البنت لها النصف والزوجة الربع ٠٠٠ !

والأم بالسدس عادت وهي أرأف من
بنت لها النصف أو عرس لها الربع !

الى آخر هاذة الحملات الشعواء والانتقادات الهادفة
التي أقضت مضجع أبي الملاء على خشونته ولم
يسكت عن الزيف والدجل والظلم طيلة حياته مع
أنه بمنأى عن مواقفه وعن أذى أصعابه ٠٠ لاختها
عاطفة الأبوة والحب العميق الذي يحمله
للمستضعفين في الارض فلو كان متساميا يانسا من
صلاح الناس - كما زعم أكثر مؤرخيه - لما رأينا
في تضاعيف كل قصيدة وفي خبايا كل حفة من
خفقات وجدانه تلك اللهفة العارمة تتعاضد كلما
ظهر له باطل أو حدثوه عن ظالم ٠٠ وحين دعا
الرجال الى عدم الزواج بل الى الخسي كيلا ينجبو ،
والناس جميعا الى الموت ، واختصار الحياة وفصل
القبر على البقاء ٠٠ لم يشعل ذلك في قلبه مع اليه

عن تشاؤم أصيل فيه رغم بلائه العظيم ، وظلام
حياته المستمر وحنس ليله المقيم ، بل فعل ذالك بعد
أن بح صوته وطال عذابه مع من لا يفهمون أنفسهم
ولا يقدرّون قيمة انسانيّتهم وكرامتهم ولا يثرون
على واقعهم في مجتمع جعل منهم وقودا لمطامع
حكامه وأضاحي لشهواتهم .. فخير لمثل هاذا الانسان
أن يموت دفعة واحدة من أن يموت كل يوم .. وقد
رأينا في فصول سابقة كم كان أبو العلام محبا
للحياة والأحياء ، مقبلا على الدنيا في مطلع شبابه
وبدم رحلاته رغم عماء .. يوم كان يقول منشدا
آماله وأمانيه :

سقى لأيام الشباب
وما حسرت مطيتي
أيام أمل أن أمس
الفرقدين براحتي

لاكن الدنيا لم تقبل عليه بل كالت له الصفة
تلو الصفة ، ورغم هاذا ظل يغازلها ويخطب ودها
عله يصلح من شأنها وعله يبلغ فيها ومنها ما يزيد
من شهرة وسعادة ومجد وأولاد .. وحين اعتزلها لم
يلق سلاحه نهائيا بل ظل موصول القلب والماطفة

بالناس .. بالمساكين من الناس .. بالطيبين منهم
.. بطلاب المعرفة .. بالمحبين الذين لا تزال في
عقولهم وقلوبهم بقية فضل وكرامة وحب ..

كلا ! لم يتشامم أبو العلاء أصلا ومزاجا ..
أقولها تكرارا .. بل « قرفا » ومقتا لانسان تاء
عن حقيقته .. ومجتمع راج فيه كل شيء الا
العقل والقلب والضمير .. وأديان شوهت حقائقها
وغاياتها وقلبت مقاييسها وأصبحت أشبه بالمتاجر
منها بالمناثر ...

هاذا هو أبو العلاء :

فقد آن لنا أن ننظر اليه بالمنظار العلمي الجديد
.. وبالعقل المبرني المجرد .. لا أن نجري مع
الفكر السلفي والمفكرين التقليديين الذين رأوا في
هاذا المفكر الحر عالة على الدنيا والدين وعبثا
ثقيلا على الانسانية، يدعوا الى الخلاص منها بالخصي
وقطع النسل والموت .. وهم لو عقلوا مثله وتجردوا
لقالو قوله وآمنوا بما آمن وشكوا بما شك .. لكن
مصيبه أبي العلاء معنا انه يجرو حين نجبن ويعبر
حين نعجز عن الكلام ويصرح بما يضممر ونحن

نفسه غير ما نصرح . .

ولو أنسفو وتجردو لراو فيه مفكرا عقلانيا
معرفيا كبيرا وانقلابيا خطيرا واصلاحيا ثوريا
وساخرا احرا يفضح الزيف ويكشف المزيفين ويعري
حقائق الكون والحياة والأحياء . . فاذا بها أمامك
غير ما لقنتها واذا بها غير ما قدستها . .

وخير ما اختتم به هذه الدراسة المتواضعة لفكر
أبي العلاء وحقيقته قول للباحث المعروف نجيب مغول
يقيم به عقلانية أبي العلاء : « لا شك ان المعري شاعر
مفكر . لانه في نظر الفلسفة أكثر من شاعر
ومفكر : انه رمز العقل البشري العاثر الوثاب في
أن واحد ، غير المحدود في عظمه ، وغير المحدود في
صغره على ما قال باسكال عن الانسان صاحب هذا
العقل . . فوق ذلك كله لأبي العلاء منزلة خاصة
بين نوابغ الشرق : هذه البلاد كانت أقرب من
غيرها الى السماء : عن طريق السماء أتى أكثر
ساستها ، عن طريق السماء برز أكثر علمائها ،
عن طريق السماء فكر أكثر فلاستها . . أما المعري
فكان فيها رسول العقل ونبيه ، وبالعقل شقي
فأصبح ضحية من ضحاياه . . » الى أن يقول :
« لو قيض للفكر الشرقي أن يتطور تطورا طبيعيا

بعد أبي العلام لرأينا العقل يعمل عمله عندنا ،
 في العلم والفلسفة ، ولما كنا في مؤخرة الركب
 الانساني ٠٠ أما روحانيتنا فلا خوف عليها لأن
 جذورها آخذة في أعماقنا ، أكبر دليل على ذلك
 أبو العلام نفسه ، فهو مع عقلانيته الشامخة
 المتمردة ، ومع كل ثورته المحمومة على التقاليد ظل
 مؤمنا بإلاه خالق اتقاه وخشع له والتمس عفوه ٠

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم الثاني - فرع الفلسفة

أعرف مثلكم أيها الأعلام ان المعري ، وان كان
مفروضا في منهجكم الرسمي اللبناني ، الا أنه
نادرا ما جاء في الامتحانات الرسمية * حتى اذا جاء
أعرضتم عنه الى غيره : كالفارابي وابن سينا
والغزالي وابن رشد وابن خلدون *

مع انه في نظري أمتع وأخف ظلا وأقرب الى
النفوس .. والكتابة في آرائه وفلسفته أسهل
وأنجح ...

مسكين أبو العلام : لقد ظللمه عصره لأنه لم
يفهمه .. فأعرض عنه .. وظللمناه نحن لأننا

فهمناه .. خطا .. في أكثر الأحيان .. فأعرضنا عنه .. وماذه الدراسة دعوة متواضعة الى فهم أبي العلاء فهما حديثا ، ومحاولة لرفع الغبن عنه والأذى اذ يكفيه ما لاقى ، وما يلاقي .. سيظهر لكم انه كان محبا لا حاقدا .. ومتفائلا .. لا متشائما .. محبا للمستضعفين - أمثالنا - لا للطفاة .. محبا للعقل والعقلاء - مثلنا - لا لمشوهي العقل والعقلاء .. ومزوري القيم والقوانين والشرائع .. والمتاجرين بالله ! .. اقرأوه - اذن - لا لتكتبو عنه في امتحاناتكم .. مخافة أن يصيبكم بعض فشله وسوء حظه .. بل لتدافعوا عنه في نواديكم ومحاضراتكم ، ولتباهلوا به امام بيرون ولوكريس وأبيقور وفاليري وشو .. وحتى ديكارت ...

ومن أراد منكم نموذجا للبحث في آراء أبي العلاء ومواقفه وأسئلة دورات تختص به فاليكم هي :

للمطالعة

١ - موضوع نموذجي مفصل :

قال المعري :

- أيها الفران خصصت بعقل
فأسأله فكل عقل نبوي
- أ - اشرح هذا البيت وبين رأي المعري في العقل ،
وقيمة المعرفة العقلية (٦ علامات) .
- ب - ما صلة العقل بالدين عند المعري . ابن ذلك
في نموذج من الشواهد .
- ج - هل كان لأبي العلاء رأي ثابت في مسألة
المصير ؟
- د - أذكر الدوافع والأسباب التي قادت المعري الى

التشاؤم (١٤ علامة) •
دورة ١٩٧٤ الثانية

الأفكار الرئيسية

أ - شرح البيت :

أيها الفتى المغرور بأشياء الشباب من مجده
وثروره وصحة وعقيدة •• ما قيمة كل ذلك اذا
كان العقل الذي خصك به الله دون سائر المخلوقات،
لا تعمل به ولا تهتدي بهديه •• ما قيمة ارثك
وتراثك ودينك اذا تقبلت كل هذا بالتقليد
والتبعية ، دون أن تستشير يوما عقلك اذا كان كل
ما أعطيته صحيحاً • وكل ما تؤمن به حرياً بالايمان
أو الثقة أو التقديس •

ان الحقيقة - أيها الفتى - لا يمكن أن نعتبرها
حقيقة ساطعة قاطعة الا اذا جاءتنا عن العقل :
هاذا النبي الاول - في نظر أبي العلام - الذي عن
طريقه يعرف النبي الثاني - أو الرسول - وتفهم
رسالته ••

في جميع الأديان دعوة صريحة الى تقديس العقل

البشري والرجوع اليه - وواضح ان المعري يقصد العقل المثقف المتحرر - حتى الايمان الديني اذا لم يكن ايمانا عقليا ، فلا قيمة له ولا فائدة . وطالما سبب الايمان الموروث شكا وأزمات نفسية لدى كبار علماء الدين أنفسهم . . . وخير دليل على ذلك الغزالي . .

ثم ان العقل هو الطاقة الوحيدة التي تحمل من مشكاة الألوهية الشيء الكثير وقد خصصت بها وحدك أيها الانسان فاستشرها في كل شيء وفي كل حين . فهي النبي قبل أي نبي :

فشاور العقل واترك غيره هدرًا
فالعقل خير مشير ضممه النادي

والطاعة المطلقة لا تجوز الا لله . والعقل نور الله في الانسان : يكشف العمى ، ويجلب الرحمة والهدى :

فاذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والارسام

وهاكذا نجد ان المعرفة النقلية لا قيمة لها على الاطلاق اذا لم تؤيدها أو تحل محلها المعرفة

العقلية ، فهي المعرفة اليقينية لا سواها • ودع
عنك ما يؤمن به أصحاب الحدوس والاشراق ••
ب - ما صلة العقل بالدين عند المعري • ابن
ذلك في نموذج من الشواهد •

مصيبة المعري - أو فضيلته - لا أدري ، انه
لا ينظر الى الدين الا بمنظار العقل المخزون بألف
سؤال وألف شك لا سيما وهو يرى الى الدين وقد
أصبح العوبة بأيدي تجار الدين ومزوريه •• وحتى
الدين يرى فيه أباطيل وأساطير لا ينكرها الكثيرون
بل يؤمنون بها •• فكيف لا يكفر المعري بالدين ••
بل بالأديان جميعا ؟ وهو يرى التجسيد يصبح
عقيدة والتقليد يمسي ميزانا للمعرفة ، والتشبيه
ينقلب ايمانا ، والتنجيم والسحر والشموذة يميل
بها وكأنها تنزيل من التنزيل ؟! كيف لا يطلق
صيحته الحاسمة قائلا :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له
مصيبته ان عقله تمادى فكفر •• وان رجل
الدين تمادى في جهله فهجر ••
رجل الدين تمادى في جهله فهجر ••

أما الله فشيء آخر : يؤمن به أبو العلام لأن

المقل يشير اليه بدليلين على الاقل هما : دليل
العلة والمعلول ، ودليل العناية الالهية (للتوسع
انظر صفحة ١٤٥ و ١٤٦) .

مولاك مولاك الذي ما له
ند وخاب الكافر الخاخذ

فلك يدور بعكمة
وله بلا ريب مدبر . .

فالهلل المنيف والبدر والفرقد والصبح والثرى والماء
هاذه كلها لربك ما عابك في قول ذلك الحكماء

كل هاذه العناصر والأجرام والكواكب دليل
على وجود ربك . . بهاذا قالت الفلاسفة وبهاذا
يشير المقل فلا تخشى بعد ذلك أن يعيبك أحد .

ويلتفت أبو العلام الى الفرق الدينية الاسلامية
فيرى خلافا يبلغ حد العنف والاقتتال ، ولا يرى
حوارا ، ولا محبة ، ولا طلبا للحقيقة الدينية
لذاتها . . فهذا معتزلي ، وذاك اشعري ، وذاك
مرجىء ، وذاك حشوي أو تشبيهي ، أو علوي ،
أو فاطمي ، أو قرمطي الى آخر السلسلة غير الذهبية .
. . والحاكم فوق كل هاؤلاء مستغل مبتز لا هم له

سوى زيادة الطين بلة ...

كما يلتفت الى الاديان الاخرى فيرى الشيء نفسه
والقتال نفسه والتهافت نفسه :

كل يمجّد دينه يا ليت شعري ما الصحيح !

والجواب المؤلم الذي يفرض نفسه على أبي
الملاء : لا صحيح !! الا ما أثبتته العقل ودل عليه
البرهان .. وهو قليل ..

ج - هل كان لأبي الملاء رأي ثابت في مسألة
المصير ؟

من خصائص الفكر الملائى انه فكر تساؤلى
تأملى حائر .. وبهاذا امتيازه على سائر الافكار
التسليمية في عصره .. انه فكر مستقبلى - اذا
صح التعبير - وبالتالى حضارى ، حين لا يكتفى
بتقبل وجود مفروض من الغير : سواء كان هاذًا
الغير الله أو الطبيعة أو الانسان .. بل يحاول أن
يكون وجودا خاصا به : وجودا حرا مثاليا يحلم به
ويتطلع اليه .. لكن الوجود المفروض يضغط عليه
ويشده الى الواقع المرفوض ..

وبين فكي الفرض والرفض بين القبول والشك
يمتصر عقل الانسان وقلبه وتبرز مأساة الراضين
.. وبمقدار ما يكثر الرفض والتساؤل والشك
تحقق الانسانية مصيرا أفضل على هذه الارض
ومجتمعا أمثل ..

ومأساة أبي الملام انه كان رافضا لمصيرين لا
مصير واحد : الاول مصير الانسان على الارض وقد
وجد له حلا بالمزلة ورفض القيم السائدة .

لاكن المصير الثاني وهو الاكثر هولا والأعمق
مأساوية : مصير الانسان بعد الموت ، هو الذي
حاول عقل المعري أن يحله بعد أن لاب حوله كثيرا
وتساءل كثيرا غير انه تحطم على أبوابه الموصدة
وراح ينشد بل ينشج أروع أشعاره وأعمق أفكاره
.. ويشركنا معه أشد المشاركة لأنه غنى لنا أعمق
مشاعرنا ورثا لنا حتمية النهاية المفجعة للانسانية
المعذبة : نأتي الى الحياة مكرهين ونعيها حائرين
مروعين .. ثم نغادرها مرغمين .. نحلم قبل
الوداع بجمهورية عاقلة أو مدينة فاضلة أو
الاهية (١) ، أيام التداعي والانهيال ، فيبقى الواقع

(١) اشارة الى كتاب « مدينة الله » التي حلم بها القديس
أوغسطين .

واقعا والحلم حلما ٠٠ وعزاء الحالمين انهم يهددون
الفاجرة ولو الى حين ٠٠ وينثرون شمعة صغيرة في
حنس الليل الطويل ٠٠٠

والمعري من هاؤلاء الحالمين الواقفين أمام الباب
المرصود يدقونه بعنف ولهفة ولا جواب ٠٠

أليست مأساتنا - والحالة هذه - مثلثة الابعاد
كثيفة الظلال باعثة على الرثاء والبكاء اذا صادفت
فكرا حائرا لا يطمئنه دين ولا يقين، وقلبا ثائرا
لا يخفف أشجانه وآلامه أي أمل ٠٠ أو بأرقة حل ٠

فكيف لا ييبكي المعري ولا يرثي المصيرين وهو
حامل هم العصر والانسان والمصير ؟!

تواجهه - وهو المؤمن بالله - مسألة خلود
النفس وحشر الاجساد فيعرضها على عقله
فيرفضها وعلى ايمانه فيقبلها وما هو يقبلها مترددا
في حوارية عابثة :

زعم المنجم والطبيب كلاهما
لا تحشر الاجساد قلت : اليكما :

ان صح قولكما فلست بخاسر
أو صح قلبي فالو بال عليكما ٠٠

انه موقف يترجح (١) بين العقل والايمان ،
بين العلم والدين .. يعرضه المعري بأسلوبه
الساخر العايب ، لعله يرضي الطرفين .. وقد
فعل .. وحين يطفى العقل على كل شيء يرفضها
وينكرها في رثائية كثيبة :

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة
وحق لأبناء البسيطة أن يبكو
تعطمننا الأيام حتى كأننا
زجاج ولكن لا يماذله سبك ..

ويا لها من مهزلة تلك التي ما نكاد نضحك لها
حتى نبكي منها ! .. كلنا صائر الى فناء .. وليس
من هاذا الفناء مخرج .. وبعد الفناء .. فناء
ولا قيامة .. ولا سبك للزجاجة بعد كسرها ..

انه حكم للعقل قاس مجرد من كل ايمان أو
امكان .. أو لطف إلهي .. غالى به المعري وتمادى
كأبيقور في سالف الزمان (٢) .. فالى أين تذهب

(١) لا يقال تارجح بل ترجح (انظر لسان العرب مادة رجح) .
(٢) انظر كتاب : مع ابي العلاء في سجنه طه حسين ص ١٧١ وما
بعدها - دار المعارف ١٩٢٤ .

الروح بعد فناء الجسد ؟ الجواب : الى المجهول !!
الروح تنأى ، فلا يدري بموضعها
وفي التراب، لعمري، يرفت الجسد
لاكن الله قادر على اعادة الاجسام وبث الحياة
فيها من جديد :

.....

ان قال ربي لأجسام البلى : عودي
فذاك وعده وعهده و :
« حاشا لربك من اخلاف موعده » ..
فهو يترك مسألة الحشر لله الذي يؤمن به ويقر :

أقر بأن لي ربا قديرا
ولا ألقى بدائمه بجحد

أما اذا عرضها مباشرة على عقله فالموقف
يختلف تماما ..

تشاؤمه ! :

أما تشاؤم أبي العلاء فلنا فيه رأي خاص قد
يكون خاطئا : وهو ان التشاؤم مزاج سوداوي ينشأ
معه الانسان منذ الصغر وينمو مع الايام فيصبح

قاتلا .. لاكن أبا العلاء لم ينشأ على مثل هذا
 المزاج - رغم عماء - بل اننا نفهم من سيرته
 وحقيقة نفسيته أنه كان مقبلا على الدنيا تواقا
 الى اللهو واللذة توفقه الى المعرفة والشهرة .. وما
 ذهابه الى بغداد - في شبابه - وتطوافه في الحواضر
 السورية والعراقية ومراكز العلم الا طلبا لكل
 ذلك .. لكن المجتمع بأوضاعه السائدة والفاصلة
 يومذاك غيرت حاله من اقبال الى اذبار .. ومن رضا
 وقبول الى رفض وشك ونقمة .. على أن روح
 المرح والدعابة لم تفارقه حتى في أسوأ حالاته ..
 بل تحولت الدعابة الى سخرية ونقد مريرين ..
 والمرح الى جدية وانكماش صارمين .. وانقلب
 أبو العلاء معها الى رافض عنيد لا سيما حين اعتزل
 لائذا بعقله وبمقله وحده .. وراح يطل على
 الناس ناعيا عليهم وجودهم وقيمهم وعقائدهم ..
 مقترحا له ولهم حلا وحيدا هو : الموت بشتى
 صورته ...

فكيف أقبل عليهم .. ثم كيف أدبر ؟ ومن
 السبب ؟

لم يكن هو السبب : بل كانوا هم السبب في

الحالتين ٠٠ اذن : لم يكن أبو العلاء متشائما على
 الاطلاق ٠٠ كان انسانا مفجوعا بآماله حالما بسعادة
 دنيوية تعوض عليه بعض ما فقده ، لاكلها كانت
 سرايا ٠٠ فحين ينمى انسان عقلاني على الناس
 فساد عنصرهم وتحاسدهم وتكالبهم وظلم بعضهم
 لبعض وتماديهم في كل ذلك ٠٠ لا يكون هاذا
 الانسان - في نظري - متشائما أبدا ولا يائسا ٠٠
 بل انسانا مشفقاً على أخيه الانسان صارخا في وجه
 الطغاة ان توقفو ٠٠ وفي وجه النيام ان استيقظو
 ٠٠ وحين لا يجد آذانا صاغية بل امعانا في الظلم
 والنوم والاستسلام ٠٠ ماذا تريد من شاعر متأمل
 صادق حساس أن يفعل تجاه ذلك ؟ هل يخدرنا
 بمعسول الآمال الكاذبة القائلة بأن الانسان لا بد له
 من فجر بعد ليله الطويل - كما فعل ويفعل
 شعراؤنا - أم يواجهنا بالحقائق المرة ؟ ويصفعنا
 بواقعتنا صفعاً ٠٠ حين يجرده ويعمره ؟!

ومتي كان قول الحقائق ولو جارحاً صادراً عن
 متشائمين ؟!

لست أفهم لماذا نعتوه بالمتشائمين ونسبو تشاؤمه
 الى عماء ومزاجه وفهمه السلبي للقيم والمجتمع ٠٠

كان المجتمع والقيم يجب أن تفهم دائما فهما
ايجابيا وتقبل على علاقتها والا فمنتقدها ومحطمتها
ورافضها انسان متشاؤم .. ونحمد الله على أن
الشيوعية لم تكن معروفة في أيام أبي العلاء والا
لنعت بها حين تصدى للنظام والحكام ورجال الدين
.. على ان فيلسوفنا لم يسلم من تهمة مشابهة
كالكفر والالحاد والزندقة والمروق والعقوق الى
آخر هاذ السلسلة غير الذهبية من التهم الباطلة
التي يواجه بها كل مثقف صادق ملتزم حر في كل
زمان ومكان حفاظا على الفساد وأهله ..

واذا كان أبو العلاء قد غالى في هجومه وتمادى
في سوء ظنه بالحياة وبالأحياء فليس ذالك منه
تشاؤما ولا ياسا .. وانما كان قولة حق ولو مرة
.. وضربة حر ولو قاتلة .. ولو كان من بعده
الطوفان .. فالاحرار امام الحق اما قاتلون أو
شهداء .. ولا وسط !!!

لم يكن منتظرا من مثله أن يضحك حيث يجب
البكاء .. وأن يهادن حيث تجب الحرب .. وأن
يصمت حيث يجب الكلام .. وأن يطلب الحياة
حيث يجب أن يطلب الموت .. بل أن يصدق مع نفسه

وربه .. حيث كذب الدعاة وناقض المتاجرون ..
فخير للبشرية ألا تكون على أن تكون كما وجدها ..

ونحن نلاحظ ان أبا العلاء رغم كل هذا البلاء
والفساد في الانسان والمجتمع ظل على حبه
للمستضعفين في الارض حتى الحيوان لم يشأ أن
يؤذيه بذبحه وأكل لحمه .. أما المجتمع فلا شك
في أنه كان يعلم - لا سيما في شبابه - بمجتمع مثالي
عقلاني تسود فيه المحبة والحكمة والعقل والعدل
والمساواة .. « فإذا به يتبين الواقع الفاجع حيث
لا أثر لما أرادته وتمناه (١) » ..

وهاكذا نجد ان المعري لم يكن متشائما بالمعنى
الفلسفي للكلمة بل كان انسانا عقلانيا مفجوعا
بآماله وطموحاته ، أصابه نوع من « القرف » بلغ
به حد الغثيان من تفاهات وأباطيل لم يملك الا أن
يبصق عليها .. دما من قلبه ووجدانه وبيانه ..

فعاش في قلوب الأجيال المتطلعة الى غد أفضل ..
وخلد كما يخلد الحق والفن والحرية ..

(١) النظر : دائرة المعارف د. جبور عبد النور ج٤ ص ٤٢٣ ،

٢ - أسئلة أقيمت في دورات مختلفة :
في امتحانات البكالوريا اللبنانية - فرع الفلسفة -

١ - قال أبو العلاء :

ان مازت الناس أخلاق يقاس بها
فانهم عند سوء الطبع أسوء
فما معنى ماذا القول وكيف علله صاحبه ؟ وهل
تراه مصيبا في نظرتة الى أبناء المجتمع ؟
(دورة ١٩٥٩ الأولى)

٢ - قال أبو العلاء :

اثنان أهل الارض ذو عقل بلا
دين وآخر دين لا عقل له
وقال :

إذا رجع الحصيف الى حباه
تهاون بالشرائع وازدراها ..

اشرح قوله مشيرا الى ما يذكر من آرائه في
الأديان ، والعوامل التي أذكت ثورته عليها ،
وناقشه في جوهر فكرته مستندا الى البرهمن
والواقع .

(دورة ١٩٦١ الأولى)

٣ - جاء في قول لأبي العلاء المعري :

يقولون ان الجسم تنقل روحه
الى غيره حتى يهذبها النقل
فلا تقبلن ما يخبرونك ضلة
اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل
وضح المعاني التي أشار اليها المعري في هاذين
البيتين وبين :

- رأيه في الديانات والشرائع .
- موقفه من العقل .
وأيد ما تذكره بإشارات واضحة الى أقواله .
(دورة ١٩٦٢ الثانية)

٤ - يقول طه حسين في « تجديد ذكرى أبي
العلاء » : « والواقع ان أبا العلاء لم يتخذ لنظرة
الفلسفي مذهب أهل السنة ، ولا مذهب السوفسطائية

وأصحاب الشك ، ولا مذهب الممتازة أيضا ...
واذا ، فهو يرى رأي الفلاسفة النظريين ، من
اليونان والمسلمين ، في الاعتماد على العقل
خاصة » .

أ - فما معنى هذا القول ؟

ب - وهل في اللزوميات ما يثبتته أو ينفيه ؟ أوضح
ذلك .

ج - بين كيف يتقرر موقف المعري من قضايا
الذين على ضوء موقفه من العقل .

د - هل تجاري حكيم المعرة في قوله :
اثنان أهل الارض ذو عقل بلا

دين وآخر دين لا عقل له ؟

أيد رأيك بأمثلة من الواقع .

(دورة ١٩٧٣)

هـ - قال المعري :

أيها الفران خصصت بعقل

فاسألنه ، فكل عقل نبي (١)

(دورة ١٩٧٤ الثانية)

(١) تجد تفصيل ذلك في موضوع نموذجي مبسط (.نظر الصفحة

١٢٧ من هالكا الكتاب) .

نماذج من « رسالة الغفران »

لقاء ابن القارح بالأعشى في الجنة :

« فيهتف هاتف : « أتشعر أيها العبد ، المغفور له ، لمن هاذا الشعر » ؟ فيقول الشيخ : « نعم ! حدثنا أهل ثقتنا ، عن أهل ثقتهم ، ان هاذا الشعر ليمون بن قيس بن جندل » ، فيقول الهاتف : « انا ذالك الرجل ! مَنْ أَلله علي بعد ما صرت من جهنم على سفير ، ويثست من المغفرة » . »

فيلتفت اليه الشيخ هاشا باشا مرتاحا . فاذا هو بشاب غرائق (١) وقد صار عشاء حورا ، وانحناء ظهره قواما . فيقول : « سحبتني الزبانية (٢) الى سقر (٣) ، فرأيت رجلا في

(١) جميل .

(٢) الموكلون بتمزيب الهالكين .

(٣) من اسماء جهنم .

عرصات (١) القيامة يتلأأ وجهه تتلألأ القمر ،
والناس يهتفون به من كل أوب (٢) : « يا محمد !
يا محمد ! الشفاعة ! نمت بكذا ! ونمت بكذا (٣) »
فصرخت في أيدي الزبانية : يا محمد أغثنني ، فان
لي بك حرمة ! فقال : « يا علي ! بادره فانظر ما
حرمته » . فجاءني علي بن أبي طالب ، صلوات
الله عليه ، وأنا أعتل (٤) كي ألقى في الدرك
الأسفل من النار . فزجرهم عني ، وقال : « ما
حرمتك ؟ فقلت : أنا القائل :

ألا أبهذا السائلي : أين يمت ؟
فان لها ، في أهل يثرب موعدا !
فأليت لا أرثي لها من كلاله
ولا من حفي حتى تلاقي محمدا !

وقد كنت أو من بالله وبالحساب ، وأصدق
بالبعث ، وأنا في الجاهلية الجاهلام . فذهب علي
إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقال : « يا رسول الله ، هاذا

(١) ساحات ،

(٢) من كل جهة ،

(٣) لتصل بك بقرابة كذا ،

(٤) أهمل ،

أعشى قيس قد روى مدحه فيك ، وشهد أنك نبي
مرسل » . فقال : « هلا جاء في الدار السابقة ! »
فقال علي ، رضوان الله عليه : « قد جاء ، ولاكن
صدته قريش وحبه للخمر » . فشفع لي ، فأدخلت
الجنة على أن لا أشرب فيها خمرا . ففرت عيناى
بذلك . وان لي منادح (١) في العسل وماء
الحيوان (٢) وكذلك من لم يتب عن الخمر في
الدار الساخرة ، لم يسقها في الآخرة . . . »
وصف الجنة :

« وفي تلك الانهار ، أوان على هيئة الطير
السابعة ، والغانية عن الماء السائحة . فمنها ما هو
على صورة الكراكي (٣) وآخر تشاكل المكاكي (٤)
وعلى خلق طواويس وبط ، فبعض في الجارية
وبعض في الشط ، ينبع من أفواها شراب ، كأنه ،
من الرقة ، سراب ، لو جرع منه جرعة الحكمي (٥)

-
- (١) جمع مندوحة : غنية : لا مندوحة لي عنك : لا غنى لي عنك ،
(٢) ماء الحيوان : ماء الحياة ،
(٣) جمع الكركي : طائر كبير اغبر اللون طويل العنق والرجلين ،
ابتز الذنب ، قليل اللحم ، يأوي الى الماء أحيانا ،
(٤) المكاكي : جمع المكاء : طائر من القنابر كثير الخفوق بجناحيه وله
صفير حسن (من يمكو يصفر) ،
(٥) أبو نواس ،

لحكم بأنه الفوز ، وشهد له كل وصاف للخمر ،
من محدث وعتيق * » .

ويعارض تلك المدامة أنهار من عسل مصفى ما
كسبته النحل الغاية الى الانوار * * * ولكن قال له
العزیز القادر : « كن ! » فكان * وأما لذلك
عسلا ! لو جعله الشارب المحرور غذاءه طول
الأبد ، ما قدر له عارض موم (١) ولا لبس ثوب
المحموم * وذلك كله بدليل الآية : « مثل الجنة
التي وعد المتقون ، فيها أنهار من ماء غير آسن ،
وأنهار من لبن لم يتغير طعمه ، وأنهار من خمرة
لذة للشاربين ، وأنهار من عسل مصفى ، ولهم فيها
من كل الثمرات (٢) » فليت شعري عن النمر
ابن تولب العكلي هل يقدر له أن يذوق ذلك
الأري ، فيعلم ان شهد الغانية ، اذا قيس اليه ،
وجد يشاكه الشرى (٣) * * * » .

(١) مرض البرسام : مرض يصيب الحجاب بين القلب والكبد فيلتهب .

(٢) القرآن الكريم سورة محمد الآية ١٢ و ١٧ .

(٣) يشابه العنظل .

* * * يعلق استاذنا الدكتور فؤاد افهام البستاني على مسألة
الوصاف المادية للجنة في رسالة الغفران قائلا : « فاصبح من
يطالع الكتاب ، لأول وهلة ، يرى امامه عمل مسلم مؤمن بكل ما
يروى عن الجنة ، مجتهد في تفسير الايات القرآنية الواردة
بشائنها ، ولكنه ، اذا قرأه بشيء من الحذر والانتباه ، لا يتمالك =

منزل الحطيثة في أقصى الجنة !

« فيذهب ، فاذا هو بيت في أقصى الجنة ، كانه حفش (١) أمة راعية ، وفيه رجل ليس عليه نور سكان الجنة ، وعنده شجرة قمیئة (٢) ، ثمرها ليس بذاك ، فيقول : « يا عبد الله ! لقد رضيت بحقير ! فيقول : « والله ! ما وصلت اليه الا بعد هياط ومياط (٣) وعرق من شقاء ، وشفاعة من قريش وددت أنها لم تكن ! فيقول : « من أنت ؟ » فيقول : « أنا الحطيثة العبسي ! » فيقول : « بم وصلت الى الشفاعة ؟ » فيقول : « بالصدق ! » فيقول : « في أي شيء ؟ » فيقول : « في قلبي :

أبت شفتاي اليوم الا تكلمنا
بهجر ، فلا أدري لمن أنا قائله !

= من المكم على خبث المؤلف بما يستغل تلك الايات في سبيله .
فيرى ان ابا العلاء يقيم من الله ، سبحانه وتعالى ، شرطيا قديرا على كل شيء ، ساهرا على راحة مفتاريه ، لا عمل له ولا هم الا ارضاء شهوات المفلدين في تلك الجنة المادية . هاذن العبث باقدس ما يجل الانسان ، وهذا التهمك بافضل ما يرجوه ، هو السفر بعينه ، وهو اهم عناصر ما ندعوه « بالروح العلاني » ا

(١) الحفش البيت الصغير الحقير : الكوخ

(٢) صغيرة .

(٣) مجيء وزهاب واضطراب شديد .

أرى لي وجهها شوه الله خلقه
فقبیح من وجه ! وقبح حامله !

فيقول : « ما بال قولك :

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه
لا يذهب (١) العرف بين الله والناس !

لم يغفر لك به ؟ فيقول : « سبقني الى معناه
الصالحون - ونظمته ولم أعمل به - - فحرمت
الأجر عليه » - - -

نماذج من شعره :

ضجعة الموت

غير مجد ، في ملتي واعتقادي
نوح باك ولا ترنم شاد
وشبيه صوت النعي اذا قبـ
س بصوت البشير في كل ناد
أبكت تلكم الحمامة أم غـ
ت على فرع غصنها المياد

(١) العرف : المعروف .

صاح ! هاذي قبورنا تملأ الرح
ب فأين القبور من عهد عاد
خفف الوطء ما أظن أديم الأثر
ض الا من هاذه الاجساد
وقبيح بنا وان قدم العهد
د ، هوان الآباء والاجداد
سر ان اسطعت في الهواء رويدا
لا اختيالا على رفات العباد
رب لقد صار لحدا مرارا
ضاحك من تزاحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين
في طويل الأزمان والآباد
تعب كلها الحياة فما أعـ
جب الا من راغب في ازدياد
ان حزنا في ساعة الموت اضـ
عاف سرور في ساعة الميلاد
خلق الناس للبقاء (١) وضلت
أمة يحسبونهم للنفاذ (٢)

(١) اي لبقاء النفس بعد الموت ،، هاذي الرأي يغيره ابو العلاء في
اللزوميات وبعد العزلة ،
(٢) النفاذ : الغناء ،

انما ينقلون من دار اعمأ
ل الى دار شقوة أو رشاد
ضجعة الموت رقدة يستريح الـ
جسم فيها والعيش مثل السهاد

قيلت هاذة القصيدة في رثاء أحد أصدقاء أبي
العلام المقربين ويدعى « أبا حمزة » : فقيه من
فقهام المذهب الحنفي ، معتدل ، متساهل في أمر
الاجتهاد ، متنسك ، خطيب يدعو الى الخير .

— رثا أبو العلام الانسانية جمعاء من خلال رثائه
لصديقه هاذا .

— لاحظ كيف سيطر العقل فنهض من صميم
الحادثة الخاصة الى النظر الشامل في الحياة
والأحياء . لانه ظل مندمجا بالمعاطفة . . . فظلت
الحكمة التي هي وليدة العقل مندمجة حارة
كذلك .

— لاحظ أيضا صدق المعاطفة حيث اختفى التصنع
اللفوي الذي عرف به أبو العلام . . . فانسابت

العاطفة انسيابا مع الكلم الموهوب والأسلوب
الجنائزي المأساوي المشبوب .. الخ .. (١)

كان يسري في شرايين المعري دم الشهيد ، وفي
قلبه وروحه توق الى الاستشهاد .. طلبه كل يوم ..
وكل لحظة .. فعاش غريبا عن الأحياء قريبا الى
الأموات .. الاحياء .. الى الشهداء الكبار أمثال
سقراط وعلي والحسين .. يرى دماهم تصبغ
الأفق كل مساء :

وعلى الأفق من دم الشهيد علي ونجله شاهدان
فهما في أوائل الليل بدران وفي أخريانه قمران

كما كان يسري في عروقه أيام الشباب دم يغلي
بالأمنيات العذاب ويفور بنشوة العز والمجد :

الا في سبيل المجد ما أنا فاعل
عفحاف واقدام وحزم ونائل

(١) لهذا القصيدة الرائعة تحليل موفق للباحث الناقد المعروف ادوار
امين البستاني : اطلب كتابه : ابو العلاء المعري : متاعل في
الظلمات

وقد سار ذكرى في البلاد فمن لهم
باخفاء شمس ضوءها متكامل

يهم الليالي بعض ما أنا مضمّر
ويثقل رضوى دون ما أنا حامل

واني وإن كنت الأخير زمانه
لأت بما لم تستطعه الأوائل

ينافس يومي في أمسي تشرفا
وتحسد أسحاري علي الاوائل

ودم العروبة لا يزال يسري في كيان أبي العلاء
فينطقه في سقط الزند بالرائع من الشعر الوطني
الحماسي ، قال يصف معركة بين العرب والروم :

فلا قول الا الضرب والطمع عندنا
ولا رسل الا ذابل وحسام

فان عدت فالمجروح توسي جراحه
وان لم تعد متنا ونحن كرام

فلما تجلى الأمر قالو تمنيا
ألا ليت أنا في التراب رمام
ورامو التي كانت لهم واليهم
وقد صعبت حال وعز مرام

وظنوك ممن يطفئ البرد ناره
إذا طلعت عند الغروب جهام
وانك تشنيها قبالة جلق
متى لاح برق واستقل غمام
وقالو : شهور ينقضين بغزوة
وما علمو ان القفول حرام ..

أما فورة الفتوة وعنقوان الصبا والاقبال
فيتجلبيان في وصفه ليلة حمراء من ليالي لهوه، أين
منه وصف المبصرين :

رب ليل كأنه الصبح في الحس
ن وان كان أسود الطيلسان
قد ركضنا فيه الى اللهو حتى
وقف النجم وقفة الحيران
وكأنني ما قلت والبدر طفل
وشباب الظلام في العنقوان :

ليتي هاذي عروس من الز
نج عليها قلائد من جمان
هرب النوم من جفوني فيها
هرب الأمن من فؤاد الجبان

وكان الهلال يهوى الثريا
فهما للوداع معنقان
وسهيل كوجنة ' ب في اللو
ن وقلب المحب في الخفقان
يسرع اللحم في احمرار كما تسر
ع في اللحم مقللة الغضبان
ثم شاب الدجى فخاف من الهج
ر ففطى المشيب بالزعفران

وكانها في لا وعيه ظلال الالوان المفقودة
يستحضرها جسّ التحدي ٠٠ وكانها ليلة تساوي
ليالي المبصرين جميعا أو تفوقها ٠٠ أما اللون
الاحمر فذكرى عزيزة تراوده فيلون به كل باهت
من الألوان ٠٠

أما الحب فنعمة الالهيه . غق بها قلبه فعشق
على السماع ، وناجى جارته في بغداد وأرسل اليها
طيفه أو زاره طيفها ولاكن الحبيب لم يعشق على
السماع ٠٠ فاختلفت الغايتان ولم يتلاق الحبيبان
٠٠ لاكن أبا العلاء ظل وحده يناجي الطيف ويرسل
في سره القبلات التي لن يحاسب عليها لأنها لم

تكتب كما قال :

كم قبلة لك في الضمائر لم أخف
منها الحساب لأنها لم تكتب

وظل في مواجد حرمانه معلقا بين الرؤى والأحلام
والطيوف ... ثم انقلب الحب محبة .. وعشق
الفتى المحروم أمه .. أو لم يجد غيرها حبيباً
مخلصاً وفيها .. وأصابته عقدة أوديب .. غير أنها
لم تنضح بسوى العفة والطهارة ونبل البنوة تجاه
الأمومة المثلى .. وحق لمثله أن يستريح على صدر
أمه .. أما نحن - الفارقين في تفاهات الدنيا -
فلنا سراب الصدور الأخرى .. حيث الحنان المزيف
.. والحب المأجور ..

وسرعان ما يرتد الفتى المحب عن كبريائه ..
طاوياً في أعماقه أشواقه وأمانيه .. منسحباً وهو
القوي أمام الدهر الأقوى :

يا دهر يا منجز أيماده
ومخلف المأمول من وعده
أي جديد لك لم تبله
وأي أقرانك لم ترده

أرى ذوي الفضل وأضدادهم
يجمعهم سيلك في مده
تجربة الدنيا وأفعالها
حشت أخا الزهد على زهده
لو عرف الانسان مقداره
لم يفخر المولى على عبده
أمس الذي مر على قربيه
يمجز أهل الارض عن رده
أضحى الذي أجل في سنه
مثل الذي عوجل في مهده
الى آخر هاذة النفثات المستسلمة على كره واستعلاء
٠٠ أمام دهر لا يرحم ٠٠ وليل سرمدي لا يزول :
عللاني فان بيض الأمانني
فنييت والظلام ليس بفاني
كم أردنا ذاك الزمان بمدح
فشغلنا بدم ذاك الزمان
لاكن عاطفة الأبوة ظلت تواكبه وحب الوطن
والمستضعفين لا يفارقه :

الناس للناس من بدو وحاضرة
بعض لبعض وان لم يشعرو خدم
- ولو اني حببت الخلد فردا
لما أحببت بالخلد انفرادا
فلا هطلت علي ولا بأرضي
سحائب ليس تنتظم البلادا ..
وكذلك حب الحيوان والأشياء :
ولا تفجعن الطير وهي غوافل
بما وضعت ، فالظلم شر القبائح
ودع ضرب النمل الذي بكرت له
كواسب من أزهار نبت فوائح
فما أحرزته كي يكون لغيرها
ولا جمعته للندی والمنائح
أما جبابرة الارض فكانو في نظره أهون من
بعوضة وأحقر من ذبابة فقد أصبحو في عصره وكل
همهم « قطع السبيل على ضعيف » ومهاجمة النساء
« ولم يعفو النساء من الهجوم » ..
يسوسون الأمور بغير عقل
فينفذ أمرهم ويقال : ساسة !

فأف من الحياة وأف مني
ومن زمن رئاسته خسارة !
مثل هاؤلاء لا تجوز اطاعتهم ولا دفع الضرائب
لهم :

وأرى ملوكا لا تحوط رعية
فعلام تؤخذ جزية ومكوس ١٩

فهو يرى بحسه الحضاري ، السابق لزمته ، أن الملك
أو الرئيس تجب طاعته ودفع الضرائب له اذا كان
« يحوط الرعية » بعنايته وينفق عليها مما دفعته
له ، على شكل مشاريع وضمانات ودرء مخاطر ..
ومع هاذا فهم يسمون بأسماء الله وتطلق عليهم
صفاته كذبا وزلفى :

كذب الذي سمى الملك قاهرا
نحن الأذلة والمليك القاهر
وكذاك يدعى طاهرا من كله
نجس ، ويفقد في الانام الطاهر
- لم أرض رأي ولاية لقبو
ملكا بمقتدر وآخر قاهرا

هاذي صفات الله جل جلاله
فالحق بمن هجر الفواة مظاهرا
كم قائم بعظاته متفقه
في الدين يوجد حين يكشف عاهرا
- ويقال الكرام قولا وما في المصّر
الا الشخصوص والاسماء ٠٠
- رويدك قد غررت وأنت حر
بصاحب حيلة يعظ النساء
يحرم فيكم الصهباء صبحا
ويشربها على عمد مساء
يقول لكم غدوت بلا كساء
وفي لذاتها رهن الكساء
- نكذب العقل في تصديق كاذبهم
والعقل أولى باكرام وتصديق
- ما فيهم برولا ناشك
الا الى نفع له يجذب
أفضل من أفضلهم صخرة
لا تظلم الناس ولا تكذب

— أما إذا ما دعى الداعي لمكرمة
فهم قليل ، ولاكن في الأذى حشد

— أعاذل قد ظلمتنا الملوك
ونحن على ضعفنا أظلم ..

والحل ؟ : طوقان يفسل الارض من دنسهم :

والأرض للطوفان مشتباقة
لعلها من درن تفسل ..

ولم تكن الحياة كما يريد لها ولا الأحياء : فهي
متعددة الوجوه ، وهم كذالك .. وليفعلوا به ما
يشاؤون ، فالله وحده المتفضل المنقذ :

صنوف هاذي الحياة يجمعها
طول انتباه ورقدة وسنة

دنياك لو حاورتك ناطقة
خاطبت فيها بليفة لسنه

ليفعل الدهر ما يهم به
ان ظنوني بخالقي حسنة

لا تياس النفس من تفضله
ولو أقامت في النار ألف سنة

أما الفرق الدينية وقد تجاوزت في عصره
السبعين عدأ فهو يرفضها جميعا ويقف بين بين :

لا تمش مجبرا ولا قدريا
واجتهد في توسط بين بينا

وقد وجد العقل والحظ لا يجتمعان في هاذ
الدنيا فتمنى على الله أن يعكس المقادير والاقدار:

أيعكس هاذا الخلق مالك أمره
لعل الحجي والحظ يجتمعان ؟
ولنستمع معه الى حديث الارض :

غذاكم الله مني ثم عوضني
مما لقيت ، فبالأجسام غذاني
وطئتموني بأقدام وأحذية
فقد ادلت ، فتحتي من تحذاني

والى صاحبيه المريضين :

يا صاحبي اللذين استشفيا لضنى
ممن تلوذان أو ممن تموذان !؟

بقراط، عمري، وجالينوس ما سلما
والحق انهما في الطب فذان

ثم ألا نسمع صوت المتنبي عبر هاذين البيتين :
يموت راعي الضأن في جهله

ميتة جالينوس في طبه ؟

أما الخمرة - وهي التي تذهب بالعقل - فأفضل
منها كأس صاف من اللبن :

أفضل من أحمر السلاف ومن

كميتها ، ناصع من اللبن

ويا لغرور الانسان حين يطمع بأخيه الانسان .
ها هي نهايتهما سيان :

جاران : ملك ومحتاج أتى زمن

عليهما فتساوى البؤس والترف .

ان تركب الخيل أو تضرب مراكبها

من عسجد فالى الغبراء تنصرف

والفقر أحمد من مال تبذره

ان افتقارك مأمون به السرف

يمرى الفقير وبالدينار كسوته

(١) الصيوان : وعاء تصان به الياقوت .

والموت كحاطب ليل يخبط خبط عشواء
فلنفوض أمرنا الى الله :

رددت الى عليك الحق أمري
فلم أسأل متى يقع الكسوف
فكم سلم الجهول من المنايا
وعوجل بالجمام الفيلسوف
واياك والضغن فان آثاره تبدو على وجه
صاحبه :

وقلما تسكن الاضنان في خلد
الا وفي وجه من يسعى بها كلف ..
ولا تفعل الخير تطبعا بل طبعا :

والخير يفعلهُ الكريم بطبعه
واذا اللئيم سخا فذاك تكلف

ويطول بنا المقام - هنا - في تعداد روائع
أبي العلام ونفثاته في مثانيه ومثاليه ورباعياته
وقصائده . وحبذا لو رجعنا الى « سقط زنده » ،
و « فصوله وغاياته » و « لزومياته » و « رسائله »
ولا سيما « رسالة غفرانه » فهناك يطيب المقام وتحلو
المعاشره ..

عود على بدء :

أشرنا في حاشية الصفحة الأولى من هذا الكتاب
الى أننا سنتبع في كتابتنا العربية القاعدة التالية (١)
أولا : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو لم يحذفو
لن يحذفو وهاكذا .

ثانيا : وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا
البديلة : كهذا ، مثلا ، وليس (هذا) ، لكن ،
وليس (لكن) الى آخره . .

نفعل ذلك - على الاقل - لرفع التناقض غير
المبرر في الكتابة القديمة . فلماذا كتبوا - قديما -
(هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، و (هذه
وهذان وذلك) بدونها ؟ ثم استعاضوا عنها بمدة
سموها خنجرية ! . . .

لعلهم خافوا من التباس المعنى بين (هتان)

(١) طبقنا شرطا واحدا من شروطها وهو حذف الالف في الفعل الماضي
لجميع المذكر (كما في كتبوا) والمضارع المجزوم او المنصوب
(كما في لم يكتبوا - لن يكتبوا) طبقنا ذلك في كتابنا « ابن
خلدون » الصادر من دار مكتبة الهلال ١٩٧٩ - بيروت وها نحن
نطبق القاعدة كلها في كتابنا هذا .

(صيغة المبالغة لانهمار الماء أو الدفع) و (هتان)
 (اسم الاشارة للمثنى المؤنث) ٠٠ ولم يخافوه في
 (هذا أو هذه أو هذان) ٠٠ مع انهم يعلمون أن
 اللغة العربية تفهم أولا لتقرأ وليس العكس ٠٠

لقد آن للحرف العربي أن يتحرر - على
 الأقل - مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته -
 وهناك من حولنا أم غيـرت حـرفها تغييرا جذريا
 ليتفق مع متطلبات العلم والفن الحديثين ، وليسهل
 على المطابع المتطورة رسمه أو سكبه أو حفره أو
 صفه أو رصفه ٠٠

واني لأمل من الزملاء - ومن جيل الطليعة
 بالذات - أن يعتمدوا هذه الطريقة في كتاباتهم
 العربية ، لا لأهميتها بحد ذاتها ، بل لأنها خطوة
 أولى على طريق تحرير وتطوير الحرف العربي
 والكتابة العربية بكاملها ، ولما فيها من روح التحدي
 والرغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل
 العربي وشده الى الوراء ٠٠

ملاحظة هامة ؛

تبين لنا ان هاذا الشكل القديم للكتابة العربية

لم يكن معمولاً به الا في المشرق العربي • أما المغرب العربي فقد اعتمد قديماً (وربما حديثاً) الطريقة التي تدعو الى اعتمادها في المشرق ••

فقد طالعنا الباحثة الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة - المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان « شفاء السائل لتهديب المسائل » والتي قام هو بتحقيقها ودراستها قائلاً : « يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها في الشرق عادة : فان التاء المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مداوات •• وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) • وبديل الألف الممدودة يضع ألفا طويلة : روا ، يترام • ويكتب بعض الكلمات بصورة غير مقتضبة : لاكن ، هاذا ، ذالك » الخ •• (١)

« تم الكتاب »

(١) اقترح اعتماد هذه الطريقة وعمل بها زميلنا وصديقنا المحقق المعروف الدكتور احمد اللواساني • اطلب كتابه « نظرات في تاريخ الادب » الجامعة اللبنانية - بيروت - (١٩٧١) •

الفهرس

٨	مقدمة
٢٣	معى لا تتناقم
٢٠	هاذا في الادب
٢٨	الشاعرية
٢٣	هل من حدائة في شعر ابي العلاء
٤٢	ابو العلاء والفلسفة
٤٩	حياته
٥٣	كثيره
٥٤	استلوه
٥٨	اعاجيب الذاكرة
٦٥	تلاميذه
٦٨	مؤلفاته
٧١	سقط الزند
٧٣	رسالة الففران
٧٤	موضوع الرسالة
٧٧	رسائل ابي العلاء
٧٨	رسالة الملائكة
٧٨	ملقى السبيل
٧٩	رسالة التفكير
٧٩	خمس رسائل
٧٩	عبث الوليد
٧٩	الفصول والفيات
٨٠	رسالة الهناء
٨٠	زجر النابح
٨١	رحلاته
٨٥	طريقة عيشه في معتزله
٩٩	ابو العلاء والمعتبة
١٢٢	ابو العلاء والاديب الملتزم
١٢٧	اسلوبه الادبي
١٢٤	المعتل امام بل نبي
١٤٥	المعتل امام الله
١٥٢	المعتل امام الانسان والنفس الانسانية
١٥٧	المعتل امام الحياة العملية
١٦٢	هاذا هو ابو العلاء
١٦٤	الى طلاب البكالوريا
١٦٧	موضوع نموذجي مفصل
١٦٨	الاكثار الرئيسية — شرح البيت
١٧٦	تشالومه
	اسئلة التيت في دورات مختلفة في امتحانات
١٨١	البكالوريا — فرع الفلسفة
١٨٤	نماذج من رسالة الففران
١٨٦	وصف الجنة
١٨٨	منزل الخطبة في اتقى الجنة
١٨٩	نماذج من شعره — شجرة الموت
٢٠٥	عود على بدء
٢٠٦	ملاحظة هامة

الزنجیر

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةَ
فَلَسَفِيَّةِ
هـ

ابن رشد

”الشعاع الأخير“

تأليف

الأستاذ خليل شرف الدين

منشورات

دار مكتبة الهلال

جميع الحقوق محفوظة للناشر

١٩٩٥

دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر

بئر السبع - شارع مكبريل - نهاية برج الضاحية - ملك دار و مكتبة الهلال

تلفون: ٨٣٦٩٨١ / ٨٢٠٦٧٧ - الفاكس: ٦٠٣٢٨٦ / ١٦١١١١ - ص.ب. ٥٠٠٣١٠ / ١٥ - بيروت لبنان
٢١٦ - ٨٢٢٥٢٦ - ٧-٨ / ٦٠١٠٠٢ / ٦٠١٠٢٠



المقدمة

بعد المعري بحوالي قرنين من الزمان جاء من
« يعقلن العقل » اذا صح التعبير ، ويضع له
منهجيته وأساسه وفلسفته • فقد كان على لسان
أبي الملاء انشودة حلوة يغنيها كلما اشتد حوله
النشاز ، كما كان ملجأ أخيرا ، وسراجا أوحد ينير
له الظلمات ويزيل الشبهات •

أما على يد ابن رشد فقد أصبح سلاح توفيق ،
ونبراس هداية ، ومنطلقا رئيسيا لفهم الوجود
والموجود ، وعقلنة الدين برده الى جذوره ، والدفاع
عن الفلسفة بعد هجمات الأشعري والغزالي ورجال
الدين •

ولقد اعتبر ابن رشد بهذا (١) المنطلق العقلاني مصححا لمسار التفكير الاسلامي الذي كادت تنحرف به الافكار الاشعرية وتشووه المعايير الغزالية ، وتطمسه تماما مبادئ الصوفية ، ومنطلقاتهم ، حيث لم يعد عندهم للعقل أي تأثير ، وأصبحت المعارف تكتسب بالاشراق أو الفيض أو التلقي اللدني ..

صحيح ان للصوفيين الكبار أخلاقية مميزة وصفاء روحيا ملحوظا ، وحدوسا كبرى هي المواهب في أرقى درجاتها ، لما تفردو به من مواجد ومجاهدات ، ورياضات روحية تكاد تصل بهم الى الكشف والحلول أو .. الاستشهاد ..

لاكن الصحيح أيضا أنهم أساؤوا الى العقل حين أبطلوا دور التفكير وألغوا تلقي المعرفة بواسطة التعليم ، وحصر عمل العقل في نطاق ضيق من المحسوسات - ومعنى ذلك ان البناء الشامخ الذي

(١) فضلنا الكتابة وفقا للطريقة الجديدة المقترمة ، ولمخلصها : ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذف ، لم يحذف ، وما يلفظ يكتب بصورته الأصلية لا البديلة ، مثل : هاء ، هاءكنا ، لكن الخ ..
للتفصيل انظر اخر هاء الكتاب ، - المؤلف -

بناءه أرسطو والارسططاليسيون العرب والمسلمون
قد بدأ ينهار على أيدي المتصوفة بعد أن تداعى
على يد الغزالي *

فكان لا بد للمقل من منقذ وللphilosophie الحق من
مخلص وللاتباع العلمي ممن يأخذ بيده ثانية إلى
الجدادة * فجام ابن رشد وكان هو ذلك المنقذ
والمخلص والبطل * * غير أن البطل كان وحده في
معركة غير متكافئة ، فانقلب مشغنا بالجراح متهما
في دينه ومعتقده وجنسيته * *

وليس غريبا على من كان في مثل ذكائه وعلمه
وجراته أن تنال منه الغوغام ويرميه رجال الدين
بكل فرية ، ويضطهده الحكام فيحرقو كتبه وينفوه
ويعذبوه عند أول تهمة زندقة أو مروق تملقا
لهاؤلام المفلقين ، ومراعاة لمشاعر العامة ، حفظا
لعروشهم ، وحماية لمصالحهم *

وهاكذا انبرى أبو الوليد في فلسفته الرائدة
كقائد حركة انبعاث للفكر الاسلامي الحر ، فحصر
اهتمامه بأكبر فيلسوف عرفت الإنسانية يومذاك :
أرسطو * فأكب على مؤلفاته يقتلها درسا وتعمقا

وتحليلا بعد أن قارن بين مختلف الترجمات لهاذا الفكر العملاق ، فوجد أن من سبقه من المترجمين والمفسرين قد جانبوا الصواب أحيانا كثيرة ، ووقعوا في مغالط مميتة (كما جرى للفارابي حين استنتج ، خطأ ، أن أرسطو كان كأستاذة أفلاطون مؤمنا بنظرية المثل والفيض وهبوط النفس من عالمها العلوي الى الجسد ، أي أنها جوهر مفارق ٠٠ كل ذلك اعتمادا على كتاب الربوبية الذي نسبه التراجمة خطأ الى أرسطو مع أنه لأفلوطين ٠٠)

فكان على ابن رشد أن يقوم بمهمة مزدوجة : تحرير مؤلفات أرسطو من شوائب النحل وسوم الفهم من جهة ، وتوضيحها وشرحها وتبويبها وتزويدها باستنتاجات وتعليقات هامة لم يسبق اليها من جهة أخرى . كل ذلك بأسلوب نقدي مميز جريء وغير سلفي .

نجح أبو الوليد - في كل هذا - نجاحا بارزا فقدم أرسطو للغرب الأوروبي سالما كاملا لا نقص في مؤلفاته ولا غموض على حد تعبير المستشرق دي بور . ولقد امتد نقده الى آثار بطليموس في الفلك وشروح اسكندر فردوس لأثار المشائين ، وأتباع اسكندر

هاذا كسمبليتيوس ويوحنا النحوي * ولا سيما نقده
للفارابي وابن سينا في مسألة الفيض متهما اياهما
بأنهما روجا لانتشار هاذا المذهب بين المفكرين
والفلاسفة العرب « فغيرا به مذهب القوم في العلم
الالهي (١) » * ونسبا الى أرسطو ما لم يقل به ولا
عرف عنه *

وقد تجلّى نقده في أبرز وأسمى صورهِ
التعبيرية والفكرية حين تصدى للغزالي ونفوذه
المسيطر وتأثيره الداهب بعيدا في مشرق العرب
ومغربهم فناقشه مناقشة المفكر الفيلسوف، وحاكمه
محاكمة القاضي النزيه (وقد كان ابن رشد بالفعل
قاضي قضاة اشبيلية) * ودافع عن الفلسفة والعقل
دفاع المحامي القدير الذي يورد حجج الخصم
واحدة واحدة ، ثم يرد عليها لتفنيدها ، أو تثبيتها ،
في جراحة الواثق بنفسه وعقله وعلمه *

فكان تهافت التهافت ثمرة ناضجة ، وحكما
مبرما ، صدر عن تلك المحكمة والمحاكمة الرشدية

(١) كتاب فصل المقال - دار المشرق ط ٢ من ١٢ تقديم وتعليق د.
البيير لاصري لندر ١٩٦٨ *

الرشيدة ، وحقق بذلك النصر غايتين :

١ - رد للفلسفة اعتبارها ، بعد طول تهجم عليها وعلى أصحابها .

٢ - كبح من جماح الغزالي ، وفضح أمام الخاصة والعامة كثيرا من أقواله ونظرياته الخاطئة ، كما أنصفه في بعض ما ذهب اليه ، ولم يتجن عليه ، أو يحقره ، شيمته الغزالي مع الفلاسفة . فسمأ أبو الوليد لهجة وأسلوبا ، حيث أسف أبو حامد . .

وعادت الارسطية فسادت في المغرب العربي ولاكن الى حين ، حيث طفى التيار الماكس على تيار ابن رشد والرشدية ، فأسكت ذلك الصوت الحر الجريء ، والفكر العقلاني العميق . . وما علموا ، ان النبع اذا عاد وغار في الارض فسوف تفجره الارض من جديد أشد زخما وتدفقا . .

وهاكذا برزت الرشدية في الغرب اللاتيني وفي القرن الثالث عشر الميلادي أشد تدفقا وأقوى تأثيرا منها في الاندلس والمغرب العربي . ففسي هاذة البلاد الاسلامية التي أنجبت ابن خلدون (القرن

الرابع عشر) بعد ابن رشد بثلاثة قرون نرى تأثير الافكار الرشدية خفيفا لطفيان الافكار الأشعرية والغزالية • ولولا تأثر ابن خلدون الواضح بابن رشد في مسألة السببية الطبيعية والاتجاه العقلاني في تحليل الاحداث ، لما رأينا للتيار الرشدي أي أثر هناك •

أما في الغرب فقد كان طبيعيا أن ينقسم الفلاسفة وعلماء اللاهوت حيالها قسمين :

الفلاسفة المعجبون بالرشدية من جهة ورجال الكنيسة وفلاسفتها اللاهوتيون السكولاستيكيون (١) من جهة أخرى وعلى رأسهم القديس توما الاكويني الذي تأثر بابن سينا وخاصة بابن رشد ، ومنهما تعرف بأرسطو عن طريق شروحات ابن رشد لمؤلفات المعلم الأول •

ومن الثابت ان القديس توما كان يجيد العربية (٢)

(١) السكولاستيكية او مذهب المدرسين وهم الفلاسفة الديون فيصور الوسطى • وفي الاسلام لمستطيع ان نسمي علماء الكام بالمدرسين • اما المدرسون اللاتينيون في اوربا فاما هم القديس توما الاكويني ثم ولهم دوغريني ، وريمولد مارتين ، والبسير الكبير ، وريمولد ليل وغيرهم •

(٢) للتفصيل اطلب : اللزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ص ٧١٢ ج٢ د • حسين مروه - دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

وقد وقف بمناد هو ومن هذا حذوه من
 الفلاسفة اللاهوتيين ضد ابن رشد والرشدية (١)
 منكرين عليه مفهومه الجبري للكون ،
 وقوله بوحدة العقل ، أو العقل الكلّي ،
 وبالتالي وحدة الجنس البشري في الحياة الثانية ،
 ومعنى ذلك ابطال حشر الاجساد ، أو بعث الافراد
 أي : ابطال معنى الثواب والعقاب • كما اخذوا
 عليه وعلى أتباعه قولهم بمبدأ « الحقيقتين » وهو
 المبدأ الذي استند عليه رجال الدين في الاندلس
 لمهاجمة ابن رشد ، وملخصه : يجوز أن تكون قضية
 ما صادقة في الفلسفة وكاذبة في الدين دون أن
 يترتب على ذلك تناقض بين الدين والفلسفة ، إذ
 هما حقيقتان صادقتان ومتفقتان في الجوهر • وفي
 فصل المقال يفهم تقسيمه للأقوال بأنها إما برهانية
 أو جدلية على هاذي الأساس (١) •

(١) Averroës et l'averroïsme • وللقديس توما كتاب يعمل
 هانا العنوان : وحدة العقل أو الرد على الرشديين وهو باللغة
 اللاتينية •

(١) للتفصيل انظر كتاب ابن رشد : فيلسوف قرطبة د • ماجد فخري
 ص ١٤٢ - المطبعة الكاثوليكية ١٩٦٠ - بيروت •

وكفروه في قوله بأزلية العالم التي تتناقض
صراحة ونظرية الخلق الدائم لله ، وحدث العالم
المنصوص عليه في الأديان الثلاثة •

وابن رشد يقدم الفلسفة على الدين : فقد ألزم
أهل البرهان (أو الفلاسفة) بالتأويل : أي
استخراج المعنى الباطن الذي ينطوي عليه ظاهر
النص الشرعي • ووضح أنه - بهاداً - يريد حصر
المعرفة الحقيقية بالفلاسفة لأنهم وحدهم الذين
بإمكانهم ادراك ذلك المعنى • أما الظاهر فهو
لأهل الجدل وجمهور العامة المكتفين - عادة -
بالنقل دون العقل •

ومما أثار حفيظة الكنيسة في باريس ان أتباع
ابن رشد والرشدية في فرنسا خاصة وأوروبا عامة
قد كثرو وانتشر بواسطتهم التيار العقلي
والعلماني ، وأصبح للمعلم الاول وشارحه الأكبر
تأثير لا يستهان به ، مما يشكل خطراً على العقيدة
المسيحية وعلى مصالح رجال الدين ، فأصدرت
هذه الكنيسة في باريس في فترتين متقاربتين

(١٢٧١ - ١٢٧٧) قرارا يدين أهم القضايا
الفلسفية التي تتعارض والمقيدة المسيحية ومنها :

١ - انكار الرشديين لحدوث العالم واصرارهم
على القول بقدمه (١) .

٢ - انكار الرشديين على الله الخلق من عدم .

٣ - انكار الرشديين على الله العلم بالجزئيات (٢) .

٤ - انكار الرشديين للارادة بأنها قوة فاعلة ،

(١) مما يؤكد مدى تأثير ابن رشد والرشدية في عقول أوروبا أنها
أصبحت تشكل - فعلا - خطرا دائما على الإيمان المسيحي في
نظريتهم ، فلم يكتفوا بإصدار التحريمات المختلفة بل إنهم
الرشدي الحارث بل وصل بهم العنف حد التشهير والقتل : من
شهداء الرشدية بترودومباناري الإيطالي (١٤٦٤ - ١٥٢٤) الذي
أعدم بتهمة الدعاية للألحاد نتيجة كونه رشديا خطيرا ،
وبرناردو تليزيو (١٥٨٠ - ١٥٨٨) الذي تبنى نظرية ابن رشد
القائلة بأن الحرارة هي سبب انتقال المادة الجامدة إلى الحياة ،
لكن تعاليم ونظريات ابن سينا وابن رشد كانت أقوى من
الموت وأصبحت في أوروبا وعند كبار المفكرين والفلاسفة من
البيدهيات : كسرمدية المادة وحركتها الدائرية ، وتمولات الصورة
مع بقاء المادة . اطلب - النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

(٢) مع أن ابن رشد يقول - كابن سينا - بأن الله يعلم الجزئيات
من خلال علمه بالكليات ، وليس في هذا ما ينكره العقل ، إلا
أننا نلاحظ بظاهر الآيات وهذا لا يجوز . - المؤلف -

بل هي قوة منفصلة يحركها الغرض باضطرار *

٥ - انكارهم للخوارق والمعجزات *

٦ - انكارهم للمنايا الالهية

وهي ركن رئيسي من أركان العقيدة
المسيحية *

٧ - قولهم بمبدأ الحقيقتين : أي ان الحقيقة
الفلسفية والحقيقة الدينية موجودتان
وصادقتان وان اختلفتا ظاهرا ..

٨ - قولهم بوحدة العقل البشري ، وتقديمهم
الفلسفة على الدين .. الى آخر هذه اللائحة
من القضايا الواردة في قرار الادانة ، والتي
تحتوي على ٢١٩ قضية ... (١) *

لاكن التيار الرشدي في القرن الثالث عشر
استمر في تصاعده رغم الضربات القاسية التي
وجهتها اليه الكنيسة والفلاسفة المدرسيون ، وظل
قويا نافذا .يمثله أرسططاليسيون أقوياء من مثل

(١) انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة من (١٤) د. ماجد فخري
- المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ *

سيجردي برايان (القرن الثالث عشر باريس) ،
 وهرمان الالماني الذي ترجم أهم مؤلفات ابن رشد
 إلى اللاتينية وتأثر به تأثرا بالغا ، كما حدث
 لمترجمي ابن رشد من يهود الاندلس ، أمثال موسى
 ابن ميمون ، وصموئيل بن تيبون ، ويهودا بن
 سليمان الطليطلي وسواهم . . وبواسطة هؤلاء
 وأولئك تسربت الرشدية إلى أوروبا ، واستمرت
 فاعلة طوال أربعة قرون وهي بين مد وجزر . .
 بل انها امتدت كذلك حتى القرن الثامن عشر ،
 رغم تحريم الكنيسة لها في القرن الثالث عشر كما
 رأينا .

وفي رسالة لدكتوراه الدولة بعنوان : نظرية
 المعرفة عند ابن رشد قدمها للسوربون الدكتور
 محمود قاسم ، أثبت فيها ماذا المحقق المروف
 اصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي
 الاسلامي من حيث الجدة وعمق التفكير وبعد
 التأثير . كما أظهر فيها ان القديس توما الاكوييني
 ما هو الا تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن
 رشد ، مما أثار دهشة اللجنة المناقشة واعجابها في
 الوقت نفسه .

وحتى أمام أرسطو العملاق أثبت هذا الدكتور
ان تلميذه وشارحه الأكبر لم يكن امعة ولا مقلدا ،
بل كثيرا ما استقل برأيه عن أستاذه خاصة في
اكتشافه لمبدأ الحتمية ، وتفسيره للعلم بالغيب
الذي هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، وخلود
العقل الانساني الخ ..

وهاذا ان دل على شيء فانما يدل على ان النهج
المقلاني - في كل فن ومطلب لا سيما الفلسفة -
يجد دائما له أتباعا ومناصرين أكثر بكثير من النهج
الايماني المبني على العاطفة والجدل ورفض العقل
والبرهان .. وان خيل العكس لبعض المفلقين ..

وفي نظري أنه لو كتب للمدرسين الأوروبيين
ورجال الكنيسة أن يبسطو تفكيرهم « السلفي »
- اذا صح التعبير هنا - على التفكير الغربي ، لما
نهضت أوروبا تلك النهضة العلمية العملاقة
المرتكزة على معطيات الفكر الارسططاليسي
الرشدي .. ومن ثم معطيات الفكر الفلسفي البديل
كالنهج الديكارتي والكانتي والهيغلي ..

وبديهي انه لولا فلسفة ابن سينا ومن بعده

فلسفة ابن رشد وتأثر أوروبا بهما وبنظريتهما العلمية والعملية لظلت أوروبا سادرة تحت تأثير مخدرات الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) • ويكفي أن نورد هنا بعض هذه المخدرات لنعلم مدى مفعولها الرجعي والسلبى في العقول : (لولا ان جاء الترياق من العراق) :

كانت الفلسفة المدرسية الأوروبية في القرون الوسطى تبث تعاليم سطحية ساذجة عن المادة وأشكال الماهية ، مثل :

— ان الساعة تشير الى الوقت لأن فيها قوة ذاتية غيبية تشير اليه ••

— اذا قفز البرغوث الى مسافة أطول من حجمه فذلك لأن ماهية البرغوث — في رأيهم — تحتوي قدرة على القفز بهاذا القدر الاكبر من حجمه ••• في حين كانت فيزياء ابن سينا متقدمة جدا على مثل هذه التفسيرات السخيفة (١) ••

— ان الكرة الارضية مستطيلة ومركزها القدس •••

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ص ٧١٢ ج ٢ د. حسين مروة دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت •

الى آخر هاذة الحماقات في عصر كان العرب
يفلسفون الكون وتجليات الله فيه ٠٠ وابن
الهيثم يضع في علم البصريات نظريات لا يزال
العلم الحديث يأخذ بها ويعتمد عليها ويبطل
نظرية بطليموس في الرؤية ٠٠ وابن سينا
والبيروني يثبتان ان سرعة النور أعظم من سرعة
الصوت ٠٠ الى ما هنالك من منجزات رائعة في
جميع حقول العلم والفلسفة مما يضيق المجال
- هنا - بتعدادها ٠٠

وهاذا هو الشرق - بعد ابن رشد - ماذا جرى
له حين حارب العقل والمقلاء ونكل بالفلاسفة
والمفلسفين ، أخذا - في حماس ديني عاطفي
وطائفي - بظاهر الشريعة وبالنقل دون العقل ،
وبالتقليد دون التجديد والابداع (١) ، أي دون
اجتهاد وتطوير وعقلانية ؟ ٠٠ لقد غرق حتى
الأذنين في مستنقع الجدل المقدي السلفي ، فحارب
المسلمون بعضهم بعضا وانقلبوا فرقا وقبائل
وطوائف ٠٠ وكان من نتائج كل ذلك انتشار

(١) ويأتي الفيلسوف لعمر الدين الطوسي في القرن الثالث عشر
الميلادي استثناء القاعدة ، المؤلف -

الصوفية - كما سبق القول - وهي في أحسن حالاتها هروب بالانسان الكريم من حماة الجدل البيزنطي الى « مدينة الله » حيث النقاء والصفاء واشراق أنوار الألوهة عليه كلما قرب - في مجاهداته - من ربه . . . وهي في أسوأ حالاتها هروب بالانسان الى . . . المجهول ، وتمطيل لعقله وانسانيته ومجتمعيته . . . والنتيجة ؟ :

عصور انحطاط وظلم وظلام واستعمار . . .

وها هم الرشديون - والحمد لله - يبشرون منذ أواسط القرن الماضي وحتى اليوم بقيامة جديدة للعقل العربي ، بل يباشرونها ويجسدونها جهادا واصلاحا وأدبا وفلسفة وسياسة وانفتاحا . نمد من طلائعهم الثورية ولا نعددهم : جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي ، وعلماء جبل عامل اللبثاني الثائرين في وجه الجمود الديني والتعصب المذهبي العثماني . هاذا في القرن التاسع عشر أما في مطلع القرن العشرين فقد استلم راية الاصلاح الديني والاتجاه العقلاني لطفي السيد وسلامة موسى ومصطفى عبد الرازق ورفاعة الطهطاوي وسواهم ، ثم طه حسين

الذي قاد موكب الاصلاح الثقافي والتربوي في مصر،
وهم اليوم أكثر من أن يعدو ، وكلهم يحمل بذور
النهضة وبشائرها •

أما السلفيون فهم في تناقص مستمر بعد أن
اتضح لهم أن الدين الاسلامي وكل دين ، أما أن
يكون دين عقل — كما أراد ابن رشد — أو لا
يكون •• وعلى الصعيد الفلسفي البحت بدأنا
نلاحظ اتجاها جديدا لرهط من مفكري العصر
الحديث الاسلامي الى المنهجيات الفلسفية الغربية •
يمثل هاذا الاتجاه أستاذنا الدكتور عبد الرحمان
بدوي الذي نجده يُعنى — الى جانب ترجماته
الفلسفية العديدة وتحقيقاته — بالدعوة الى وجودية
غربية ، وعقلانية اسلامية طال انتظارها (١) •

فقد آن لهاذا الشرق — وهو منبع الحضارات
ومصدر الديانات والفلسفات — أن يكون له

(١) يندرج في هاذا التيار الاصلاحي والعقلاني الرشدي كثيرون من
قادة الفكر العربي الاعماء ليس بوسعنا تمنادهم — هنا — فنكتفي
بذكر ثلاثة من تلاميذهم : العلامة اللغوي والمصلح التقدمي
المعروف الشيخ عبد الله العلابسي • والمحقق الكبير المجتهد
الشيخ محمد جواد مغنية والفيلسوف التقدمي الدكتور حسين
مروة ، وسواهم •

فلسفته وفلاسفته الاقحاح ، وبالمعنى العالمي لكلمة
 فلسفة ٠٠ أن أن يكون لنا مثلاً ديكرتينا وبرغسوننا
 وراسلنا وهيجلنا ٠٠ بل ولينيننا ٠٠ ولِّمَ لا ؟
 الا اذا كنا نؤمن بما آمن به يوما ابن خلدون بأن
 عطاء الأمة وابداعها يكونان في فترة حضارية
 واحدة لا تتكرر ٠٠ وان لحضارة أمة من الأمم
 عمرا لا تتعداه ٠٠ فلا عودة للعطاء أو الابداع ،
 ولا قيامة للأمة بعد حياتها ، ولا بد لها من الانهيار
 بعد الازدهار ٠٠ هاكذا في حتمية قدرية مغلقة
 لا نؤمن بها لمحدوديتها وتهافتها ٠٠

وحين تنجب أمتنا الطالعة من عصور الظلام ،
 وفي قرن واحد ، أمثال الافغاني والشيخ محمد عبده
 والكواكبي ، وعبد الرازق ويعقوب صروف
 والبساتنة واليازجيين ، وقاسم أمين ، ومحمود
 شكري الألوسي ، ثم جبران والريحاني والحصري ،
 ناهيك بالأعلام الاحياء من مفكرينا ، حين يكون
 بمقدورها مثل هاذا الانجاب يصبح طموحنا معقولا ،
 وأملنا قابلا للتحقيق ٠

المؤلف

ابن رشد

الشارح الأكبر (١)

حياته : هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ،
ويكنى أبا الوليد .

ولد في قرطبة (بالأندلس) عام ٥٢٠ هـ -
١١٢٦ م أي بعد وفاة الفزالي بخمس عشرة سنة .
وهو سليل أسرة عرفت بالعلم والجاه . اذ كان
جده قاضيا لقرطبة ، وكذلك كان أبوه من بعد ،
وسيكون هو أيضا قاضيا ، ثم قاضي قضاة (٢) .

أستاذه : من الملاحظ - في سيرة علمائنا

(١) لقب أطلقه عليه دانتلي ، ولكن هانا لم يمنعه من ان يجعل ابن
رشد في أسفل دركات المعيم في « ملهاته الانهية » . المؤلف
(٢) وكلهم كان فقيها على المذهب المالكي .

وفلاسفتنا القدامى - ان المدرسة الأولى كانت
آباءهم على الأغلب . فهاذا أبو الملاء كان معلمه
الأول أبوه وابن سينا والغزالي وابن خلدون كلهم
تتلمذ على أبيه أو وجهه أبوه الى الطريق العلمي
الصحيح والمتناسب مع استعداده ومواهبه .

وابن رشد لم يشذ عن هاذة القاعدة . فقد قرأ
على أبيه أولا علوم القرآن والحديث واللغة
والأدب . كما كان طبيعيا أن يتخرج على يده في
الفقه - وهو القاضي المرموق - فأتقن فهم
واستظهار « الموطأ » لمالك ابن أنس في مدة وجيزة .
ولما أظهر ميلا شديدا لدراسة الطب وجهه أبوه الى
أشهر أطباء قرطبة من آل زهر الملقبين بآل
بختيشوع الاندلسي . ولما اتقن هاذا الفن انصرف
الى علم الكلام والفلسفة فطالع امات مؤلفات المشاركة
لاكنه تأثر بابن باجة وصديقه الاكبر ابن طفيل
الذي قدمه الى الخليفة أبي يعقوب يوسف (أحد
خلفاء دولة الموحدين في المغرب) . وكان هاذا
السلطان يحب العلم ويكرم العلماء ، ولم تمض
فترة الا وقد أصبح ابن رشد طبيبه الخاص بدل
ابن طفيل وزيره وطيبه .

ويروي ابن رشد خبر مثوله لدى الخليفة بقوله (١) : « لما دخلت على أمير المؤمنين وجدت ابن طفيل في مجلسه ، فابتدأ بذكر شرف أسرتي ، وأثنى علي ثناء لا أستحقه ، ولما التفت الأمير الي ، بادرني بالسؤال : ما رأيهم في السماء ؟ (يقصد الفلاسفة) . وفي رواية أخرى : ماذا يعتقدون في الكون : أهو قديم أو محدث ؟ فدخلني الوجل عند هاذا السؤال ، وأخذت ألتمس عذرا لأتخلص من الجواب . فأنكرت أنني اشتغلت بالفلسفة . . وما كنت عالما ان ابن طفيل اتفق مع أمير المؤمنين على تجربتي . فلما رأى الأمير اضطرابي ، التفت الى ابن طفيل ، وصار يباحثه في هاذا الموضوع ، فروى كل ما قاله أرسطو وأفلاطون وغيرهما من الفلاسفة ويورد على ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهاذا الشأن ، المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى اطمأنت نفسي حينئذ ، وأخذت أتكلم . وعند خروجي من مجلسه أمر لي بمال وجائزة سنية ومركب » .

(١) نقل هاله الرواية عبد الواحد المراكشي نقلا عن اهد تلاميذ ابن رشد .

ومذاك صار ابن رشد من أقرب المقربين الى السلطان . وقيل انه هو الذي طلب من ابن رشد شرح فلسفة أرسطو لأنه رآها غامضة . ثم ولاه قضاء اشبيلية ، وجعله طبيبه الخاص بعد اعتزال ابن طفيل . وأثناء ذلك أقبل على تفسير آثار أرسطو بعد أن آنس من الخليفة رغبة في ذلك (١) . ولما مات هاذا الخليفة ، وتولى الخلافة ولده المنصور ، كان ابن رشد من أقرب المقربين الى الخليفة الجديد ، حتى ليرى أنه كان يخاطبه بقوله : « يا أخي » أو « تسمع يا أخي » . الا أن الوشاة بدأو يكيدون لابن رشد . ويتهمونه بأنه رجل زنديق يجهل القرآن ولا يقوم بالفرائض . . حتى انتصروا عليه لدى الخليفة وأوقعوه به المحنة أو النكبة المعروفة . وقد روى المؤرخون أسبابا كثيرة للمحنة التي أصابت ابن رشد . وكان الوشاة والمجذفين على الفلسفة والفلاسفة لم تكفهم تهمة

(١) الواقع ان السلطان شكاه ابن طفيل غموض عبارة أرسطو او عبارة المترجمين له ، ورغب اليه التفرغ لتخليصها وتقريب اغراضها ، الا ان ابن طفيل - وقد احس بعجزه عن ذلك ، عهد بدوره الى ابن رشد بهاذه المهمة لما يعرفه « من جودة ذهنه ، وصفاء قريحته ، وقوة نزوعه الى الصناعة » ، وماكلا كان ، اطلب : ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري ، ص ١٠ المطبعة الكاثوليكية - بيروت - ١٩٦٠ .

الزندقة حتى عمدوا الى تحريف كلام ابن رشد :
 فقد كتب مرة يصف الخليفة بأنه أمير البربر ..
 فعرفها هاؤلاء وجعلوها : أمير البربر .. كما أنهم
 رفعوا الى الخليفة كتابا بخط ابن رشد يقول فيه :
 « ان الزهرة أحد الآلهة » . وصادف ان شاع بين
 الناس - يومذاك - ان ريحا عاتية ستهب على البلاد
 كالرياح التي أرسلها الله على قوم عاد فأهلكتهم
 - كما ورد في القرآن - فنسبوا الى ابن رشد أنه
 قال حين سمع ذلك : « والله وجود قوم عاد ما كان
 حقا .. فكيف سبب هلاكهم ... » فهاجت عامة
 المسلمين عليه ، وقالوا انه ينكر القرآن . وفتشوا في
 كتبه الفلسفية واستخلصوا منها ما ينافي الدين .
 فاضطر الخليفة تحت ضغط هياجهم الى الأمر
 بمحاكمة ابن رشد (١) . وعقد مجلس المحكمة في
 المسجد الاكبر بقرطبة وبحضور الخليفة نفسه .
 وحضر ابن رشد وطلابه ومؤيدوه . وجهت لهم
 - أولا - تهمة الخروج عن الدين ، ومخالفة عقائد
 المؤمنين باشتغالهم بالفلسفة .. وكالمادة دون أن

(١) انها مأساة الفكر والمفكرين دائما في عهد حكام ظلمة ومعكومين
 جهلة ، ابتداء من سقراط ومرورا بأرسطو (الذي نجا بنفسه)
 وابن رشد ، وانتهاء بأبد الابدئين .. الا اذا اصبح امثال هؤلاء
 هم الحكام ،
 - المؤلف -

يسمع دفاع ابن رشد ، حكم بأبعاده هو وأصحابه •
 فننقل الى بلدة قرطبة من قرطبة سكانها من اليهود
 تدعى « اليسانة » • ثم صدر منشور أذيع على
 الناس ووزع في البلاد بتحريم الاشتغال بالفلسفة ،
 وتحريم قراءتها واقتناء كتبها • ومما جاء في هذا
 المنشور : « كان في سالف الدهر قوم خاضو في بحور
 الأوهام فخلدو في العالم صحفا مسودة المعاني ،
 بعدها من الشريعة بُعد المشرقين • يخادعون الله
 والذين آمنو ، وما يخادعون الا أنفسهم • فاحذرو
 وفقكم الله هاذي الشريعة حذرکم من السموم السارية
 في الابدان » •

وقد بالغ الناس في اضطهاد ابن رشد فاتهموه
 بأنه من أصل يهودي • فكان اذا دخل المسجد
 طردوه • وأطلق بعض المتشاعرين المرتزقة ألسنتهم
 في هجائه ، ومنهم الرحالة المعروف ابن جبير •
 الذي قال فيه وهو في المنفى :

— لم تلزم الرشد يا ابن رشد
 لما علا في الزمان جدك
 وكنت في الدين ذا رياء
 ما هاكذا كان فيه جدك

— الآن قد أيقن ابن رشد
ان تواليفه توالف
يا ظالما نفسه تأمل
هل تجد اليوم من توالف (١)

كما قالو ان الخليفة حين نفاه الى بلدة اليسانة
قد رده الى أصله وبني جلدته . .
الا أن نقمة الخليفة على ابن رشد لم تطل .
فما ان عاد من قتال « ألفونسو » التاسع ملك قشتالة
وهدأت الحالة حتى عفا عنه وقربه . . وأراد أن
يتعلم الفلسفة على يديه . ويقول المؤرخ المراكشي
والمستشرق غوتيه ان المنصور أراد أن يمتحن ابن
رشد بهاذه المحنة . . . لا انتقاما منه أو اضطهادا له
بل حدا لغلواء الجمهور والفقهاء وارضاء لهم (٢) . .
غير ان أبا الوليد ما لبث أن توفي يوم الخميس التاسع
من شهر صفر عام ٥٩٥ هجرية وله من العمر
خمس وسبعون سنة (٣) .

-
- (١) اطلب كتاب : الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ٢٨٤
لجيب مفول منشورات مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .
(٢) وهانذا ، لعمرى ، اسوأ من الاضطهاد الحقيقي .
(٣) وهناك روايات كثيرة عن اسباب لكبة ابن رشد ونقمة الخليفة
عليه : منها ان الخليفة المنصور لاحظ من ابن رشد اخلاصه لابى =

سبب اهتمامه بأرسطو :

روى المراكشي : ان أبا بكر بن طفيل استدعى ابن رشد مرة وقال له : سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسططاليس (أو عبارة مترجميه على الأصح) ويذكر غموض أغراضه . ويقول : لو وقع لهاذه الكتب من يلخصها ، ويقرب أغراضها ، بعد أن يفهمها فهما جيدا ، لنقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذكالك فافعل . واني لأرجو أن تنفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك ، وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك الى الصناعة . وما يمنعني من ذالك الا ما تعلمه من كبر سني ، واشتغالي بالخدمة ، وصرف عنايتي الى ما هو أهم عندي منه . قال أبو الوليد : فكان هاذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسططاليس . ويستدل من هاذا الخبر مبلغ ما كان يکنه ابن طفيل لابن رشد من تقدير وثقة ، بالرغم من ظهوره أمام الفتى ابن رشد بمظهر

- يعني اخي المنصور والي قرطبة . الذي كان المنصور يهوى منافسته على العرش . فاضمر له الشر . وكلها روايات باطلة وملفقة اضطر معها الخليفة الى تصديقها . ثم ما لبث ان تراجع كما رأيت . المؤلف -

الأستاذ والوزير الذي يهتم بما هو أعلى شأنًا - في نظره - من تلخيص كتب أرسطو .. ومهما يكن من أمر فإن لابن طفيل مع ابن رشد دور الأب والأستاذ والموجه ، وفضل الرعاية والتقديم .. ولعل ابن رشد ما كان له أن ينتقل من الطب والقضاء الى الفلسفة لولا ابن طفيل وأن يصبح - بالتالي - أفضل شراح أرسطو على الإطلاق -
آثاره :

ألف ابن رشد في كثير من الموضوعات العلمية والأدبية واللغوية والفلسفية كتبًا جعلها بعض المؤرخين العرب خمسين وجعلها المستشرق الفرنسي رينان ثمانية وسبعين . لكن المطبوع منها قليل . والمخطوط لم يصلنا الا عن طريق الترجمات العبرية أو اللاتينية لأن أصله العربي قد ضاع ..

كتبه الفلسفية :

قامت شهرة ابن رشد على مصنفاته الفلسفية دون سواها . ومن أهم هاذة الكتب : تلخيصات بعض كتب أرسطو :

١ - كتلخيص كتاب ما بعد الطبيعة (الميتافيزيك) .

- ٢ - وتلخيص كتاب البرهان أو الأورغانون .
- ٣ - وتلخيص كتاب المقولات (قاطيفورياس) .
- ٤ - وتلخيص كتاب الاخلاق .
- ٥ - وتلخيص كتاب السماع الطبيعي .
- ٦ - وتلخيص كتاب الكون والفساد الخ (١) .
- اما الشروح التامة فهي اما كبرى واما جوامع .
- والجوامع اما شروح وسطى واما صغرى وهي
- التلاخيص .

الشروح الكبرى :

- ١ - شرح ما بعد الطبيعة .
- ٢ - شرح كتاب القياس .
- ٣ - شرح كتاب النفس .
- ٤ - شرح كتاب البرهان .
- ٥ - شرح مقالة الاسكندر في العقل .

- الجوامع أو الشروح الوسطى :

- ١ - جوامع كتب أرسططاليس في الطبيعيات والالاهيات .

(١) وتسمى هاذة التلاخيص شروح صغرى .

- ٢ - الجوامع في الفلسفة .
 - ٣ - جوامع الخطابة والشعر .
 - ٤ - جوامع سياسية أفلاطون (أصله العربي مفقود) .
 - ٥ - جوامع الحس والمحسوس ، الذكر والتذكر ، النوم واليقظة ، الاحلام ، التعبير الرؤيا .
- الى جانب مقالات ومسائل وكتب وضمها ابن رشد وهي كثيرة ، أهمها :
- ١ - مقالة في العقل .
 - ٢ - مقالة في القياس .
 - ٣ - مقالة في اتصال العقل المفارق بالانسان .
 - ٤ - مقالة في التعريف بجهة نظر أبي نصر في كتبه الموضوعية في صناعة المنطق التي بأيدي الناس ، وبجهة نظر أرسططاليس فيها .
 - ٥ - مقالة في حركة الفلك .
 - ٦ - مقالة في القياس الشرطي .
- أما كتبه فالمشهور منها :
- ١ - كتاب مناهج الأدلة (أو الكشف عن مناهج الأدلة) وهو من المصنفات الفقهية والكلامية .
 - ٢ - كتاب فصل المقال فيما بين (أو تقرير ما بين) الحكمة والشريعة من الاتصال وهو من

المصنفات الفقهية والكلامية •

٣ - كتاب نهاية المجتهد وبداية المقتصد كذا لك •

٤ - كتاب في ما خالف أبو نصر لارسططاليس في

كتاب البرهان من ترتيبه وقوانين البراهين

والحدود •

٥ - كتاب في الفحص من مسائل وقعت في العلم

الالاهي في كتاب الشفاء لابن سينا •

٦ - كتاب تهافت التهافت وهو أشهر كتب ابن

رشد (١) •

تهافت التهافت (٢) :

واضح من عنوان الكتاب ان ابن رشد يرد فيه

على الغزالي في كتابه : تهافت الفلاسفة • وكان

كتاب الغزالي قد مضى عليه قرن من الزمن وهو

يحمل لواء الكره للفلسفة وتكفير وتبديع الفلاسفة

واعلان افلاس أكبر سلاحين لهم : العقل والمنطق •

(١) للوقوف على اسماء بقية كتبه وشروحه ومقالاته اطلب كتاب :

ابن رشد : فيلسوف قرطبة ص ١٤ د، ماجد فخري - المطبعة

الكاثوليكية - بيروت ١٩٢٠ •

(٢) كان هانا التاب اخر كتاب فلسفي موضوعي لاهر فيلسوف

عربي عقلاني •

- المؤلف -

فانبرى ابن رشد بكتابه يدافع عن الفلسفة ويهاجم خصومها بالعقل والمنطق اياهما ، دفاعا جريئا منصفاً لم يسلم منه حتى الفلاسفة المسلمون أنفسهم كالفارابي وابن سينا . فقد صحح لهما أخطاءهما وسوء فهمهما لبعض نظريات أفلاطون وأرسطو كما أنصف الفزالي حيث رأى انصافه بمجاراته في المسائل الأولى من المسائل العشرين (١) حتى اذا وصل الى المسألة الحادية عشرة (وهي في أن الأول يعلم غيره) انقض عليه ووصمه بالتهافت قائلاً : « أحق الأسماء بهاذا الكتاب كتاب التهافت المطلق أو تهافت أبي حامد ، لا تهافت الفلسفة » .

أين انصفه ؟ اتبع ابن رشد في كتابه نهج الفزالي : يأخذ النص من كتاب الفزالي ، ويرد عليه جملة جملة ، بطريقة جدلية منطقية عرف بها ابن رشد أكثر من غيره وهي تقوم على تقديم أقوال الخصم ، واظهار فحواها ثم الرد عليها .

واذا كان ابن رشد قد أقر للفزالي بالاصابة في بعض أقواله ، فقد حمل عليه حملة شديدة في أكثر

(١) وهي المسائل التي أوردها الفزالي في تهافت الفلاسفة وكثر الفلاسفة في ثلاث منها وبدعهم في ١٧ .

المسائل ، واتهمه تارة بالسفسطة ، وتارة بالجهل أو سوء النية ، وتارة أخرى يخفف من حملته عليه قائلا : « ولعل أهل زمانه اضطروه الى هاذو الكتاب (تهافت الفلاسفة) لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأي الحكماء » . أو نجده يلوم الغزالي على تورطه في تكفير الفلاسفة أو تبديعهم لوم قاض عادل أمامه في قفص الاتهام قاض مثله ، كان يفضل ألا يقاضيه لأنه يحبه ويحترمه ، ولكنه يحب الحق أكثر منه (شيمة أرسطو بين أستاذة والحقيقة) : « واذا قلت له أن نصره الصديق واجبة قال ان نصره الحق أولى » .

وماكذا تناول ابن رشد كتاب الغزالي وقال : « ان الغرض في هاذو القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والاقناع ، وقصور أكثرها عن مراتب اليقين والبرهان » أي عن مقاييس الفلسفة الحققة . وهو بهذا يشير الى أن الغزالي فقيه جدلي وليس فيلسوفا برهانيا .

● مضمون الكتاب :

أما القضايا التي دار عليها كتاب ابن رشد

فأهمها :

- قدم العالم ، وأبدية العالم والزمان والحركة والخلق .
- وجود الخالق وطبيعته ، وصفاته لا سيما علمه ، والعالم العلوي .
- جوهر النفس البشرية وروحانيتها .
- الحشر ، وما الى ذلك .

١ - قدم العالم :

تأتي هذه المسألة على رأس المسائل الهامة التي دار حولها النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين قبل الفزالي بنحو قرنين من الزمان ، اذ تتصل بها مسائل عديدة أخرى هي من صميم العقيدة الاسلامية ، كمسألة أبدية العالم (المسألة الثانية) . ومسألة الاستدلال على وجود الصانع (المسألة الرابعة) . ومسألة الارادة والفعل القديمين (المسألة الثالثة) ، الى ما هنالك من مسائل .

ويرى ابن رشد أن الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف لفظي لا أكثر . فكلاهما متفق على :

— ان أصناف الموجودات ثلاثة :

١ — الأجسام : وهي موجودات اتفقا على أنها وجدت من شيء (أي من المادة) ، وعن شيء (أي الفاعل) ، والزمان متقدم عليهما • فهي اذن محدثة •

٢ — الله تعالى : وهو موجود لم يكن عن شيء ، ولا تقدمه زمان • فهو قديم عندهما •

٣ — العالم : وهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان • ولاكنه موجود عن شيء (أي الفاعل) • وهذا هو موضع الجدل :

اذ يصعب تعيين صفته : أهو محدث أم قديم لأنه : « أخذ شيها من وجود الكائن الحقيقي ، ومن وجود القديم • فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم سماه قديما • ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثا • وهو في الحقيقة — حسب مذهب ابن رشد — ليس محدثا حقيقيا ، ولا قديما حقيقيا •

فالمحدث الحقيقي فاسد ضرورة • والقديم الحقيقي ليس له علة •

ومنهم من سماء محدثا أزليا (١) كأفلاطون
وأشباعه ، لكون الزمان متناهيا عندهم من الماضي *

يقول الغزالي في تهافت الفلاسفة : ان العالم
محدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الزمان الذي
وجد فيه * وهو يعني بذلك ان العالم قد حدث
في زمان ما ، بينه وبين الارادة الالهية تراخ (في
الزمن) *

فيرد ابن رشد في تهافت التهافت - رغم اقراره
بامكان تراخي المفعول عن الارادة - منكرا امكان
تراخي المفعول عن الفعل *

فلو صح مثلا ان الله أراد حدوث العالم منذ
القدم ، ولم يفعله منذ القدم للزم عن ذلك انه
تجدد في الفاعل ، أو المفعول أو في كليهما ، حالة أو
نسبة اقتضت حدوثه في الزمان الذي حدث فيه *
فعاد السؤال في هاذة الحالة : من أحدثها ؟ وماذا
المحدث من أحدثه ؟ الى ما لا نهاية * * وماكذا لزم
- منطقيًا وبرهانيًا - ان العالم قديم * خاصة وان

(١) دائرة المعارف ج ٢ ص ٢٧ د ، محمد طهري ،

حجة الغزالي بالمقابل لا تنهض الا على دليل جدلي فقط . .

ويرد ابن رشد الحجة الثانية القائلة بإمكان تقدم الله على العالم بالزمان أو بالذات . وماذا ما قال به ابن سينا أيضا واعتمده الغزالي أساسا لحجته حين قال : ان مفهوم التقدم بالزمان لا ينطبق على الله في نسبته الى العالم أصلا : « لأن الباري سبحانه ليس من شأنه أن يكون في زمان » والعالم من شأنه أن يكون في زمان (١) « والذين اعتبروا الله والعالم من جنس واحد أخطأوا خطأ فادحا ، حين طبقوا على الله والعالم مبدأ العلة والمعلول ، وحقيقة تقدم العلة على المعلول .

ان تقدم العلة على المعلول من طبيعة الموجود المتحرك وحده .

يقول ابن رشد : من هنا كان الخطأ الذي وقع فيه « المتأخرة من فلاسفة الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء » فهو يرى ان تقدم الله على العالم

(١) التهاوت من ٦٥ .

هو : « تقدم الوجود الذي هو ليس بمتغير ولا في زمان ، على الوجود المتغير الذي في الزمان (٢) » .

وأما قول الغزالي بأن الممكن لا يستدعي موضوعا ، والا لاستدعى الممتنع موضوعا ، فقول سفسطائي على حد تعبير ابن رشد « اذ ان الممتنع أيضا له موضوع يقابله وهو الوجود الذي يصح عليه كلا الامكان ونقيضه ، أي الامتناع تبعا لحاله الحقيقي » .

ويتصل بمسألة قدم العالم دعوى الغزالي ان الفلاسفة ، حين قالو بقدم العالم استحال عليهم اسناد الفعل الى الله ، الا على سبيل المجاز (كما جاء في المسألة الثالثة) ، واستحال عليهم التدليل على وجود الصانع أصلا (كما في المسألة الرابعة والعاشر) .

رد ابن رشد :

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذه الدعوى فاسدة ، لأن اسناد الصفات الى الله والى الموجودات الأخرى يختلف من حيث الكيفية ، ولأن العالم حتى ولو

(٢) وهو نوع اخر من التقديم ..

اعتبرناه قديما يحتاج الى فاعل لا محالة ، اذ ان سلسلة الاسباب - في رأي أرسطو - يجب أن تنتهي آخر الأمر الى سبب أول لا مسبب له : هو مبدأ الحركة والفعل في الكون • والا لأمكن وجود معلول لا علة له ، وهو محال ، ولبات كل موجود بالعرض أو الاتفاق • وفي ذلك ما فيه من انكار الحكمة في مخلوقات الصانع (١) •

قال الغزالي : الناس فئتان : أهل الحق الذين رأوا ان العالم حادث وان الحادث لا يوجد بنفسه ولا بد له من صانع • وهاذا الصانع بمعنى العلة والمبدأ ، وهو الله الذي لا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره • وفئة الدهرية الذين رأوا ان العالم قديم ، ولم يثبتوا له صانعا • والفلاسفة قالوا بقديم العالم ، وأثبتوا له صانعا ، وفي ذلك تناقض بيّن • ومن ثم فتأثرهم بالدهرية واضح • •

فرد ابن رشد قائلا : العالم حادث عن فاعل قديم وفعل قديم أي لا أول له ولا آخر ، وذلك ان العالم وجوده بالحركة والحركة فعل الفاعل • وكل

(١) دائرة المعارف ج ٢ ص ٩٨ د. محمد فخري •

فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده • فانتجو
(أي الفلاسفة) من ذلك ان العالم له فاعل موجود
بوجوده • فالموجود اذن ليس قديما بذاته •
وماكذا فالفلاسفة عندما أثبتوا قدم العالم أثبتوا
الصانع القديم بذاته • ولم يكونوا من الدهرية في
شيء ••

ثم يتناول ابن رشد أقوال الفزالي في العلة
والمعلول مبينا له تخليطه ، لكونه لم يميز بين العلل
وهي أربع (١) • ولم يكن من ثم رده على الفلاسفة
صائبا ، لما فيه من احتمال كل علة من هاذي العلل
في شأن الله تعالى مبدأ الوجود • فهو اذن باطل (٢) •

يتساءل الفزالي في موضوع العلل : ان جاز
القول بتسلسل حوادث الى ما لا أول له ، فلم لا يجوز
القول بتسلسل علل الى ما لا أول له ؟ وان صح ان
آحاد الحوادث ذوات أوائل ، والمجموع لا أول له ،
فلم لا يصح القول بأن آحاد العلل ممكنة ، أما

(١) العلل عند ارسطو أربعة اقسام : العلة المادية ، والعلة الصورية ،
والعلة الفاعلة ، والعلة الغائية • مثل السرير • او أي شيء
مصنوع الحر •

(٢) تهافت التهافت ص ٣٢٥ •

المجموع فواجب ، ليكون ما يصدق على الآحاد
لا يصدق على المجموع في الحالين ؟

وينتصر ابن رشد للفلاسفة مظهرا وجه
التخليط عند الغزالي فيقول : « لا تناقض بين
قولهم (أي الفلاسفة) بإمكان حوادث لا أول لها
وقولهم باستحالة علل لا أول لها : ليست الحوادث
عللا بعضها لبعض ، بل هي معلولة - آحادا
ومجموعا - لعلة خارجة عنها - والفلاسفة أحالو
تسلسل علل الى ما لا أول له ، لا تتابع حركات
لا أول لها . .

وليس ثم بعد' حوادث أو حركات ، بل حركة
واحدة بالعدد ، متصلة دائمة ، وهي حركة الجرم
السماعي ، وليس حركة السماء مؤلفة من دورات
كثيرة الا في الذهن فقط (١) » .

ويرى المحقق الأب يوحنا قمير « في هاذي الجملة
تفنيديا مفحما لاحالة الغزالي أعدادا لا نهاية لها من
حركات الأفلاك » .

(١) تهافت التهافت ص ٢٨٣ . انظر ايضا « التهافتان » ص ٣٧
للأب يوحنا قمير - دار المشرق - بيروت ١٩٦٩ .

والغزالي يتهم الفلاسفة في قولهم بوجود العلة للعالم ، ويرى هاذا القول باطلا .

ان العالم في عرفهم قديم ، وانما العلة للحوادث .
وليس يحدث في العالم ولا ينعدم جسم ، وانما يحدث الصور والاعراض . فآن الأجسام هي السماوات والعناصر الاربعة وهي قديمة .

فيجيب ابن رشد عنهم قائلا : ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه . . وبعد ذالك أخذ ابن رشد يشرح للغزالي معنى كلام الفلاسفة عندما يقولون بواجب الوجود ، وممكن الوجود : « اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري . ومن الممكن الممكن الحقيقي ، أفضى الأمر ، ولا بد ، الى موجود لا علة له (١) .

ويطرح الغزالي القضية في شكل سؤال فيقول : اذا كان الله فاعلا للعالم أو محدثا له ، فكيف يكون العالم ، مع ذالك قديما ؟ فيجيبه ابن رشد قائلا : ان العالم عندنا في حدوث دائم ، وانه ليس لحدوثه مبدأ ولا نهاية . وليس في هاذا القول تناقض كما

(١) تهافت التهافت من ٤١٨ .

يزعم الغزالي •

ويمضي الغزالي في جدله قائلا : « لا جرم ان العالم لم يزل ممكن الحدوث • لاكن اذا قدر موجودا ابدا ، لم يكن حادثا • ولم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه • فالممكن الحدوث ممكن لا غير • وبذلك يتمين اصل كونه حادثا لا قديما • والامكان يرجع الى قضاء العقل : فما قدره العقل موجودا ، ولم يمتنع عليه تقديره ، سمي ممكنا ، وان امتنع سمي مستحيلا • وان لم يقدر العقل على تقدير عدمه سمي واجبا ••

فالامكان والاستحالة والوجوب ، قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له ••• نقول (يتابع الغزالي) : القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم ، ولا وجود لمعلوماتها في الأعيان • حتى صرحوا بأن الكليات موجودة في الازهان لا في الأعيان • فيرد ابن رشد الاعتراض مثبتا :

١ - ان ما كان ممكنا أن يكون أزليا ، واجب أن يكون أزليا ، لأن الذي يمكن فيه تقبل الأزلية ، لا يمكن فيه أن يكون فاسدا (١) •

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة من ٢٢٢ و ٢٢٣ نجيب مغول - مكتبة الطوان ١٩٧٠ •

٢ - كون الامكان حكما ذهنيا ، أو قنسية عقلية ،
هو الذي يستدعي أمرا موجودا خارج النفس
لأن المعقولات لا تكون صادقة ما لم توجد في
النفس على ما هي عليه خارج النفس .

صحيح ان الكليات موجودة بالفعل في الازهان ،
لاكنها موجودة بالقوة في الأعيان ، بصرف النظر
عن وجود العقل والعقلاء . ولولا ذلك لكانت
كاذبة . لا بد اذن في قولنا في الشيء انه ممكن من
أن يستدعي هاذا الفهم شيئا يوجد في الامكان ،
لأنه لا يمكن أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول
وجودا . .

— أما الاستدلال على أن معقول الامكان يستدعي
موجودا يستند اليه ، بدليل ان الممتنع لا يستدعي
موجودا يستند اليه ، فقول سفسطائي على حد
تعبير ابن رشد . ذلك لأن الممتنع يستدعي
موضوعا مثلما يستدعي الامكان (١) .

(١) فالذا رفعت الموضوع العاقل الامكان (وهو الهولي : الموضوع
الانقضى للكون والفساد) أي الموضوع الذي ينتقل من حال الوجود
بالقوة الى حال الوجود بالفعل ارتفع الحدث والتغير ، وسبب =

فقول الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الازدهان ،
لا في الأعيان ، انما يريدون به انها موجودة بالفعل
في الازدهان ، وانها موجودة بالقوة لا بالفعل في
الأعيان . . فالكلي - اذن - تشبه طبيعته طبيعة
الممكن لأنهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة (١) .

والنتيجة هي دائما كما يقول ابن رشد : العالم
قديم وله صانع . هاكذا قالت الفلاسفة وهاكذا
قالت الأشعرية مع خلاف لفظي بسيط ، يدور حول
مفهوم الزمان : فالمتكلمون ومنهم الأشاعرة يقولون
ان الزمان متناه من الماضي . أما الفلاسفة فيقولون
انه غير متناه كحاله في المستقبل . وبالتالي فليس
بين العالم وبين خالقه انقطاع زمني . . فهو اذن
قديم . . هاذا هو كل الخلاف بين الفلاسفة
والمتكلمين : أزلية الزمان . وليس في هاذا ما يدعو
الى تكفير الفلاسفة . ما دام الله هو الخالق
الوحيد . .

= ذلك ان الشيء الذي يمكن ان يوجد ليس نفس العدم . كما ان
الشيء الذي يمكن ان يعدم ليس نفس الوجود . فهناك ان
شيء ثالث قابل للوجود والعدم معا . وهو المتصف بالامكان .
أي بالانتقال من حال العدم الى حال الوجود .
(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة ص ٣٢٣ .

أما إذا ادعى المتكلمون ان هاذة النظرية تصطدم مع ظاهر الشرع سارع ابن رشد الى القول بأن ظاهر الشرع لا يثبت حدوث العالم بل يكاد يقول العكس • فالآية : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات » • يشير ظاهرها الى وجود ثان بعد هاذذا الوجود • وكذلك الآية « وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة أيام وكان عرشه على الماء » ، تدل على وجود قبل وجود السماوات والأرض ، وعلى زمان قبل هاذذا الزمان » لذلك عمد المتكلمون الى تأويل مثل هاذة الآيات ، وكذلك فعل الفلاسفة • وكان لزاما عليهم أن يؤولو فإين وجه الكفر أو التكفير في هاذة المسألة ؟

وخلاصة القول : ان ابن رشد قد اتبع - وهو زعيم المشائين العرب وخاتمهم - مذهب أرسطو في حصر الامكان في الامكان الطبيعي ، أي امكان الصور ، والكيفيات والاعراض كامكان التمثال والألوان : فهاذة بحاجة الى مادة أو موصوف قابل لها لتصبح حقيقة •

رسواء قال ابن رشد بأزلية الزمان (١)
وبالامكان الطبيعي ، فهو في كل ذلك يجول في
ميدانه ، ويثبت للغزالي خطأه وسفسطته في كل
قضية تتناول مسألة من أهم المسائل الفلسفية وهي
مسألة قدم العالم . ذلك لأن ابن رشد قد اعتمد
في ردوده القياس والبرهان الأرسططاليسيين
القائمين على :

— أكاديمية البحث من حيث التنظيم والتبويب
والكشف عن مناهج الأدلة . .

— مقارنة الحجة بالحجة ، ودحض البرهان بالبرهان
كما في « تهافت التهافت » .

— التفرغ والاستطراد في بسط أدلة أرسطو على
قدم العالم بناء على قدم الزمان والمادة والحركة .

وقد أراد ابن رشد بهذا النهج العقلاني أن
يثبت فاعلية الفلسفة الأرسطية ومقدرتها على

(١) لكن اعتماد ابن رشد على أزلية الزمان اوقعه في شيء من
الغموض والالتباس : لأنه لم يفرق بين ما هو الزلي وما هو ابدى:
فالزمان لا يتصور الا مع الحركة ، والابدية لا تتصور مع الحركة
بحال من الاموال . إذ الكائن الابدى لا يتحرك من مكان الى
مكان ولا من زمان الى زمان .
— المؤلف —

المواجهة من جهة ، وان يؤكد تجرده الموضوعي
وحياده في الرد على الغزالي من جهة ثانية *

زد على ذلك انه أراد أن يصحح ما أغلق على
فهم الفارابي وابن سينا من فلسفة المعلم الأول
ولا سيما مسألة قدم العالم * فاصطاد عصفير كثيرة
بعجر واحد - اذا جاز التعبير - *

ذلك لأن أبا الوليد لم يكتف بالرد على الغزالي
والمتكلمين ، بل صحح للفارابي وابن سينا أخطاءهما
ولامهما في مسألة قدم العالم * لا سيما ابن سينا
الذي ساير أو رضخ لمقولة بعض المتكلمين وللمقدمتي
أبي المعالي القائل في المقدمة الأولى : ان العالم بجميع
ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه ، حتى
يكون من الجائز مثلاً أن يكون أصغر مما هو ،
وأكبر مما هو أو ... الخ ..

ويقول في الثانية : ان الجائز محدث وله محدث -
وقد أبطلهما ابن رشد - بينما قال بهما ابن
سينا (١) - فالأولى خطائية وكاذبة لأنه لا يعقل أن

(١) يؤون ابن سينا بالجائز - كما في المقدمة الأولى لابي المعالي *
فأبو علي يقول : ان كل موجود ما سوى الفاعل فهو اما اعتبر -

يكون العالم على غير ما هو عليه . . ولو قلنا بجواز
أن يكون على غير ما هو عليه لأبطلنا حكمة الصانع .
اذ ليس في العالم الا شيء واحد : اما واجب واما
ضروري .

أما الثانية وهي قول أبي المعالي ان الجائز
مُحدث ، فقد اختلف فيها العلماء - يقول ابن رشد -
أجازها أفلاطون وأبطلها أرسطو .

واذا كان ابن رشد قد اكتفى بلوم الفارابي
وابن سينا في هذه المسألة ، فقد انتقل من اللوم الى
الهجوم والتجريح بالنسبة لموقف الفزالي منها
بالذات ومن معظم المسائل الفلسفية التي تعرض لها
أبو حامد في « تهافت الفلاسفة » بوجه عام .

فالفزالي - في نظر ابن رشد - عالم سفسطائي
من الطراز الأول ، قد حشا كتابه بالسفسطة وقصر
في أقاويله عن مرتبة اليقين والبرهان وعن فهم

= بخاته ممكن وجائز ، وان هاذه الجائزات صنفان : صنف جائز
باعتبار فاعله ، وصنف واجب باعتبار فاعله ، ممكن باعتبار ذاته ،
وان الواجب بجميع الجهات هو الفاعل ، وهما الرأي في غاية
السقوط على حد تعبير ابن رشد ، وذلك ان الممكن في ذاته -
في رأي أبي الوليد - ليس يمكن ان يعود ضروريا من قبل فاعله
الا اذا انقلبت طبيعة الممكن الى طبيعة الضروري .

الحكمة نفسها » فتعرض أبي حامد الى مثل هاذ
الأشياء (من آراء الفلاسفة) هاذ النحر من
التعرض لا يليق بمثله . فانه لا يخلو من أمرين :
أما انه فهم هاذ الأشياء على حقائقها ، فساقها
ها هنا على غير حقائقها وذاك من فعل الشرار واما
انه لم يفهمها على حقيقتها ، فتعرض الى القول فيما
لم يحط به علما ، وذاك من فعل الجهال ، والرجل
يجل عندنا عن هاذين الوصفين . ولاكن لا بد
للجواد من كبرية ، فكبرية أبي حامد في وصفه هاذ
الكتاب . ولعله اضطر الى ذلك من أجل زمانه
ومكانه » .

من الملفت للنظر هاذ الاخلاقية الرفيعة في نقد
ابن رشد للغزالي . فابو الوليد مهما تمادى في
التجريح والقسوة في ابطال حجج الغزالي الا انه
لا ينحدر اطلاقا الى مستوى الشتيمة والقذف . كما
فعل « حجة الاسلام » . . .

مسألة الصفات (أو التنزيه) :

علمنا - فيما مضى - أن مسألة الصفات الالهية
كانت مثار خلاف شديد عند المتكلمين والمعتزلة
وفلاسفة المسلمين ، مرده الى حماسهم في قضية

التنزيه أو نفي الصفات عن الله ليبقى بعيدا عن
أي تشبيه أو تمثيل أو تجسيد •

وابن رشد يدلي بدلوه في هذه المسألة الكلامية
الهامة في كتابه « الكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه
قبل تهافت التهافت • رادا بقوة على مزاعم
الأشعرية والمعتزلة والباطنية والحشوية في « معرفة
الطريق التي تفضي الى وجود الصانع » أخذا
عليهم جميعا اعتمادهم مقدمات غير برهانية •
وسنعرض رده بالتفصيل عند الحديث عن هذا
الكتاب • أما في تهافت التهافت فقد عرض لمسألة
الصفات في معرض رده على الغزالي • اتهم أبو
حامد الفلاسفة بالتلبيس (المسألة ١٣) في اسنادهم
الفعل الى الله أصلا ، وتعجيزهم عن اثبات مذهبهم
في الصفات : سواء الوجدانية ، أو البساطة أو
مفارقة الاجسام ، أو العلم • وذلك عن طريق ابطال
الحجج التي استعملوها ، والتدليل على أنها لا تفيد
اليقين •••

فرد ابن رشد على المتكلمين عامة والغزالي
خاصة اطلاقهم القول في الوجود القديم (الله)
والوجود الحادث (الجسم الطبيعي) على نحو

واحد أي باشتراك الاسم ، فينتج عن ذلك التشبيه والتجسيد .

الفلاسفة — كما يقول — أسندوا العقل والارادة والعلم الخ .. الى الله على سبيل التنزيه خلافا للمتكلمين ، فنفوا أن يكون بين فعل الله و ارادته وعلمه ، وبين فعل الانسان و ارادته وعلمه أي شبهة ، بل هم يرون : « ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر ، وهو عالم بعلم لا يشبه علم البشر » . وانه كما لا تدرك كيفية علمه ، كذلك لا تدرك كيفية ارادته » .

علم الله بالجزئيات :

والحق ان ابن رشد ، في حرصه على تنزيه الخالق ينفصل عن المتكلمين وعن المشائين العرب عامة وابن سينا خاصة : ففي مسألة العلم ، مثلا ، ولعلها أهم الصفات التي اختلف فيها المتكلمون والفلاسفة ، ينفي ما ذهب اليه ابن سينا من أن الله يعلم الموجودات علما كليا ، أو هو يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكليات . ويقول : « ان المحققين من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات

لا بكلي ولا بجزئي ، وذلك ان العلم الذي هاذ
الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول . والعقل
الأول هو فعل محض وعلة . فلا يقاس علمه على
العلم الانساني (١) » .

وينتهي ابن رشد الى القول بأن المؤمن الموحد
عليه أن يؤمن بصفات الله ، وأن يؤمن كذلك بأنها
ليست كصفات الانسان .

ويمضي ، لتأكيد ذلك ، في ضرب الأمثلة قائلا :
ان للانسان قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل
وسائر الصفات الحميدة . ولاكن القابليات تحتاج
الى من يوجدها ، ومن يخرجها من القوة الى الفعل .
وهاذا ان جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في
حق الله . « وأما قوله سبحانه : لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون . فان معناه لا يفعل فعلا من أجل انه
واجب عليه أن يفعل . . والباريء سبحانه وتعالى
يتنزه عن هاذ المعنى : فالانسان يعدل ليستفيد
بالعدل خيرا في نفسه . ولو لم يعدل لم يوجد له
ذلك الخير . وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته

(١) التهافت ص ٤٦٢ للتفصيل انظر دائرة المعارف ص ٩٨ ج ٢ .

تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته
اقتضى أن يعدل .. » •

فلا نكران للصفات عند ابن رشد • وانما
النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله •
وانها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو
والكرم ، ولاكنها لا تشترك في المدلولات (١) •

وماكدا ، فان علم الله بالجزئيات مسألة لم
يعرها ابن رشد كبير اهتمام ، « لأن هاذا القول
ليس من قولهم » (يقصد الفلاسفة) (٢) •

ومع هاذا فهو يتناول هاذه المسألة في كتابه
« فصل المقال » ليشير الى « ان أبا حامد قد غلط
على الحكماء والمشائين فيما نسب اليهم انهم يقولون
انه سبحانه وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل
يروون ان الله يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا •
وذلك ان علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث
بحدوثه ، متغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود

(١) للتفصيل انظر كتاب : تاريخ الفلسفة العربية هنا هاموري ود •

خليل الهر من ٤٤٩ وما بعدها •

(٢) كما جاء في امر كتاب تهافت التهافت •

على مقابل هاذ ، فانه علة للمعلوم الذي هو الوجود . وكيف يتوهم على المشائين انهم يقولون انه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون ان الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وان ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر لكل والمستولي عليه ، وليس يرون انه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن . . . »

الى أن يقول : « فلا معنى للاختلاف في هاذ المسألة ، أعني تكفيرهم أو لا تكفيرهم . فمن أين جاء الفزالي بهاذ الفرية ؟ ونحن متأكدون من ان مذاهب الفلاسفة الإلاهيين لم يرد فيها اطلاقا ما يدعو الى هاذ الفرية ! وابن رشد بالذات في طليعة الفلاسفة المشائين تنزيها لعلم الله . بل انه قال في غير موضع من كتبه ان علم البرهان نفسه انما هو من وحي الله . .

حشر الأجساد :

لابن رشد رأي غريب في مسألة الحشر . فبعد

أن أوّل وتساهل ، وتهرب من الاجابة الصريحة ،
 خرج علينا برأي مستهجن قائلاً : بأن الحشر
 الجسماني هو للعامة : أي انهم يجب أن يؤمنوا به
 كما ورد في القرآن وفي آيات كثيرة ، مثل : « نار
 وقودها الناس والحجارة » • أو « يوم تذهل كل
 مرضعة عما أرضعت ، وتضع كل ذات حمل حملها »
 وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » • أو « من
 يحيي العظام وهي رميم ؟ قل : يحييها الذي أنشأها
 أول مرة » • أو « أيحسب الانسان ان لن نجعل
 عظامه ؟ بلى : قادرين على أن نسوي بنانه » •

في ظاهر هذه الآيات وأمثالها تصوير وتجسيد
 للمعاد بأنه حشر للأجساد بل للأفراد • ولاكن ابن
 رشد يترك هذا لعامة المسلمين • أما الاشتغالون
 بالحكمة فلهم أن يؤولو هذه الآيات ومثيلاتها تأويلاً
 مجازياً • ولهم أن يمتدوا مثله بحشر الأرواح
 وحدها ، وبشكل جماعي لا افرادي • • فظاهر
 الدين - اذن - فرض على الجمهور ، وباطنه فرض
 على الفلاسفة • • وهذا ما يتفق ونظرته التوفيقية
 المشهورة والتي فصلها في « فصل المقال » الذي
 سيأتي الحديث عنه بعد قليل •

وواضح من مفهوم المعاد عند ابن رشد أنه يسير به على خطى « الحكيم الذي كمل به الحق » . ومعروف ان أرسطو يتساءل بالنسبة الى خلود النفس : هل تفارق النفس (وهي صورة الجسد الطبيعية) هاذا الجسد ؟ فيجيب ابن رشد - كما أجاب أستاذه ولاكن بوضوح أكثر - ان السبيل الى اثبات مفارقة النفس هو أن فيها جزءا مفارقا لهيولائها تتميز به عن سائر قواها هو : القوة الناطقة وادراكها للمعقولات - « فمن هنا - لعمري - ان هاذة القوة التي فينا غير هيولانية - ولما كانت غير هيولانية ، أمكن لها أن تفارق » (أي أن تغلد) .

وماكذا يوضح ابن رشد بالدليل الفلسفي ان في النفس : جزءا واحدا قابلا للمفارقة أو الخلود ، هو العقل بقسميه : الهيولاني والفعال . أما سائر قواها : أي الغاذية والحاسة والنزوعية والمخيلة ، فهي تتقوم بموضوع طبيعي خاضع لسنة الكون والفساد هو الحرارة الفريزية .

فاذا بطل خلود النفس ، وهي صورة الجسد ، وكان الجسد من المركبات التي تنحل لدى الوفاة الى

عناصرها الاصلية ، بطل - ضرورة - المعاد الفردي
أي معاد الشخص المركب من نفس وجسد - وهو ما
يعرف بالحشر الجسماني . .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود
المنفصل قائم على ايمانه بأن الحقيقة العقلية لا
تتوقف على الأشخاص ، ولا تنقص بنقص هاذ
الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء
الذي يصيب الأشخاص .

وابن رشد كذلك يؤمن بوحدة الحقيقة
العقلية . فكان طبيعيا ان يجاري « الحكيم » في هاذ
المسألة .

وحين نقل في « تهافتة » كلام الغزالي في الرد
على القائلين بفناء النفس قال : « ما قاله هاذ
الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم
أن توضع النفس غير ماثثة ، كما دلت عليه الدلائل
العقلية والشرعية » . الى أن يقول : « وذلك ان
ما عُدِمَ (من الأجساد) ثم وجد ، فانه واحد
بالنوع لا واحد بالعدد (١) » .

(١) للاستزادة النظر كتاب ابن رشد للعقاد في سلسلة نوابغ الفكر
العربي من ٤٢ .

ولاكن ابن رشد يعود ليهاجم الغزالي في التهافت حيث ينفي أبو حامد ان الواحد لا تأتي منه الكثرة . فيقول : « ان ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ، ونفس بهيمية » .

ويرد عليه في اتهامه الفلاسفة المنكرين لحشر الأجساد بقوله : « هاذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول ... وان الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت ، وان اختلفت في صفات ذلك الوجود ... وهي (أي الشرائع) تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع في تعريف السعادة الأخروية ... » الخ . .

والخلاصة ان ابن رشد كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء . وان لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . كما يؤمن بأن الروح من أمر الله فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الانبياء . ومع هاذا لم يسلم أبو الوليد من سهام النصيين المغلقين . ذلك هو قدر من يأتي سابقا لمصره . .

روحانية النفس :

ويمضي ابن رشد في « تهافته » فيشبه النفس البشرية بالضوء فيقول : « والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محلها • والنفس أشبه شيء بالضوء • وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ، ثم يتحد عند انتفاء الأجسام • كذلك الأمر في النفس مع الأبدان » •

وهو بهذا يلخص نظريته القائلة بوجود النفس الانسانية ، أي العقل في النوع الانساني ، الذي يبقى وان زال الأفراد (١) ••

وكأرسطو يذهب ابن رشد الى أن النفس واحدة بالموضوع كثيرة بالقوى ، وان مبدأ وحدتها وعلتها القريبة هي الحرارة الغريزية (٢) •

كما يقول : « ان النفس تختلف عن الجسم من حيث يلحقها التغير بالعرض ، أي من جراء صلتها بالجسم لا بالذات (٣) » • فهي ليست هيولانية

(١) من هنا ايضا كان تكفيره لان المعاد الجسماني للأفراد ركن من

أركان الدين الاسلامي ، وهو - كما ترى - ينكره •••

(٢) ابن رشد : فيلسوف قرطبة من ٩٣ د ، ماعز فخري •

(٣) المصدر نفسه من ٩٣ •

أصلا .

وهي - كما يقرر أرسطو - « صورة لجسم طبيعي آلي » فيستحيل عليها أن تكون مادة الجسم الطبيعي .

والصور الطبيعية عند أرسطو « كمالات أول للأجسام التي تسند إليها » .

وأجزاء النفس خمسة : النباتية أو الغذائية ،
فالحساسة ، فالمتخيلة ، فالناطقة ، فالنزوعية .

هنا يتضاءل ابن رشد أمام عملاقية أستاذه
أرسطو لدرجة أنه يكرر حرفيا ما قاله المعلم الاول
عن النفس وقواها وروحانيتها .

لنر - الآن - كيف رد ابن رشد على الغزالي
في هذا المجال ، ودافع عن الفلاسفة :

في المسألة الثامنة عشرة من كتاب « تهافت
الفلاسفة » حاول الغزالي تعجيزهم عن اقامة البرهان
العقلي على روحانية النفس ، وانها جوهر مفارق
قائم بنفسه ، وليست جسما .

يقول الفلاسفة : العلوم العقلية تحل في الانسان ،
والعلم الواحد منها لا ينقسم ، فلا بد أن يكون محله
أيضا لا ينقسم . ولما كان الجسم مركبا أي منقسما ،

فلا يصلح أن يكون محلاً للمعلوم ، سواء قلنا انها تنطبق فيه انطباع الأعراض في الجواهر ، أو ان بينها وبينه نسبة العلم الى العالم به (١) .

ولو حل العلم في جزء من الانسان ، لكان العالم ذلك الجزء لا الانسان كله . . . والجهل ضد العلم : فان حل العلم جزءاً من القلب أو الدماغ ، جاز قيام الجهل في غيرهما . . . فيكون الانسان — والحالة هذه — في صفة واحدة جاهلاً ، وعالماً بشيء واحد . فاستحال اجتماع ضدين في محل واحد .

اعتراض الغزالي :

جاء اعتراض الغزالي على ذلك على شكل سؤال :

« لِمَ لا يكون محل العلم الجوهر الفرد ؟ (٢) »

(١) الفلسفة العربية في موضوعات موسعة . ص ٣٢٨ نجيب مخول - مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ .

(٢) الجوهر الفرد اصطلاح عربي لمبدأ الذرة عند الفلاسفة اليونان كديموقريطس ، ولوقيبس ، وابيقوروس القائلين بأن العالم مكون من عناصر أو ذرات متناهية في الصغر ، وغير قابلة للقسمة . ولذلك سماها بعض متكلمي الاسلام « الجزء الذي لا يتجزأ » ومنهم المعتزلة وعلى رأسهم العلاف (١٠٢٣٥ هـ) ثم -

أو الجزء الذي لا يتجزأ ؟ وقد قال المتكلمون ان الجسم يتركب منه ؟ ثم ان ما زعمتموه من ان كل حال في جسم ينبني أن ينقسم ، باطل عليكم : الشاة — مثلاً — تدرك بالقوة الوهمية الجسمانية معنى المداوة في الذئب ، والمداوة من المعاني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة « • أما قولهم : ان العلم ، لو كان في جزء من الانسان ، لكان العالم ذالك الجزء ، لا الانسان على الجملة ، فيرده الغزالي بقوله : هاذا هوس • الانسان يسمى مبصرا ، وسامعا ، وذائقا بنوع من التجوز ، كما يقال : فلان في بغداد ، وهو لا يمكن أن يكون الا في بعضها » •

وقولهم : ان العلم ضد الجهل • فان حل العلم جزءا من القلب أو الدماغ جاز قيام الجهل في جزء

== جاء الاشاعرة يدافعون عن المذهب الذي لدعم رأيهم في حدوث العالم قائلين : لما كان العالم مكونا من اجزاء ولما كانت هذه الاجزاء ممكنا اتصالها والفصالها ، وممكنة حركتها وسكونها ، اذ انه لو الت من طبيعتها ساكنة او متحركة لكانت ابدًا على حالتها الطبيعية ، ولما مرت من حال الى حال ، وهذا خلاف المشاهد • فبما انها تجتمع وتفترق ، فلا بد لها من فاعل يجمع منها المجتمع ، ويفرق المفروق وهو الله • للتفصيل اطلب كتاب اهم الفرق الاسلامية ص ١١٩ د، البير نصري نادر بيروت ١٩٦٠

آخر منهما • وما كذا يكون الانسان ، في حال واحدة
عالمًا وجاهلاً بشيء واحد • غير أنه يستحيل اجتماع
الضدين في محل واحد •

هاذا القول مردود ايضا على الفلاسفة في
الشهوة والشوق والارادة ، وهي أمور أو معان
تثبت للبهائم والانسان وتنطبع في الجسم ،
ويستحيل أن ينفر الجسم مما يشتهق اليه • فيجتمع
فيه النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في
محل ، والنفرة في محل آخر •

وكأنني بآبن رشد قد ضاق بالغزالي ذرعاً ،
فراح يفند اعتراضاته بندا بندا ، قائلاً بكل هدوء
وموضوعية الفيلسوف : « كل ما حل من الصفات
في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم • لكن الانقسام
ليس في الحد والماهية • لأن الماهية واحدة كيفما
تقلبت الأمور : البياض — مثلاً — هو هو بعينه ،
سواء كان في الجزء أم الكل • وبما ان المعقولات
لا تكون الا لماهية الاشياء التي يعبر عنها الحد ،
فهي اذن لا تقبل الانقسام • وبالتالي ليس محلها
جسم من الاجسام •

أما ما قاله الغزالي في القوة الوهمية فقد اتبع

فيه ابن سينا • والشيخ الرئيس يخالف الفلاسفة القدماء ، في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة المتخيلة عوض الفكرية في الانسان : المتخيلة هي التي تقضي على أن الذئب من الشاة عدو • فلا معنى لزيادة قوة أخرى تدعى القوة الوهمية •

أما قولنا في الانسان : « انه عالم » على سبيل المجاز فليس كقولنا « انه مبصر » • اذ لا يظهر لنا ان هناك عضوا خاصا بالعقل ••

وبالنسبة لاستحالة حلول الأضداد في محل واحد — حسب رأي الفلاسفة أو ما ينسب اليهم — فاعتراض الغزالي على هاذا صحيح — كما وجد ابن رشد — لأن النفس النزوعية لا تنزع الى المضادات معا ، وهي مع ذالك جسمانية • لذلك ليس في هاذا دليل على ان العقل لا يحل جسما أصلا •• بل كل ما فيه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون وسائر الأعراض • غير اني لست أعلم أحدا من الفلاسفة احتج بذالك في اثبات بقاء النفس ، الا من كان لا يعبأ بقوله (١) •

(١) للتوسع اقرأ نجيب مفول في كتابه : موضوعات فلسفية موسمة ص ٢٢٧ وما بعدها • مكتبة الطوان - ١٩٧٠ - بيروت •

العقل وآلة الإدراك :

رأي الفلاسفة : يقفز رأسا الى ذهننا قول ابن سينا في العقل ونوع ادراكاته ، وانه يعقل نفسه • في حين ان الحواس لا تعقل نفسها • ومعنى هاذ ان العقل لا آلة له ولا محل • بينا الحواس لها آلة ولها محل • ونذكر ، كذلك ، قوله ان الحواس المدركة بآلات جسمانية يعترئها الضعف والكلال لكثرة الاستعمال ، على عكس العقل الذي كلما أمعن في التأمل وأدام النظر في المعقولات سما وقوي وزاد نشاطا •

ويجيء رد الغزالي ، على هاذه المقولة ، باهتا وجدليا افتراضيا لا أكثر ، وملخصه : « اذا كانت الحواس لا تدرك نفسها ، فما ذالك الا بحسب المادة الجارية •• الى أن يقول : « فكذالك لا يبعد أن يكون لنا حاسة تسمى العقل ، وتخالف سائر الحواس فتدرك نفسها ••• » •

والأغرب من هاذا الافتراض مثل التمساح الذي أورده الغزالي داحضا به حكم الفلاسفة على الكلبي من الجزئي « كأن تقول ان كل حيوان يحرك عند

الأكل فكه الاسفل ، لأنك استقرأت الحيوانات كلها
ورأيتها كذلك ، لاكنك غفلت عن التمساح ، وهو
يحرك فكه الأعلى .. فلعل العقل حاسة أخرى
تجري من سائر الحواس مجرى التمساح من سائر
الحيوان ... (١) » .

ويدحض الفزالي مسألة ضعف الآلة أو الحاسة
بفعل الادمان وكثرة الاستعمال ، بالطريقة ذاتها ،
طريقة الافتراض والتخمين - اسمعه يقول في هاذا
الشان : « فقد يقوى بعضها في ابتداء العمر ،
وبعضها في الوسط ، وبعضها في الآخر ، بعد
الأربعين مثلاً ، يقوى الشم ويضعف البصر ، ولا
يبعد أن يكون مزاج الآلات أيضا يختلف في حق
الأشخاص ، وفي حق الاحوال ... » .

ان ردودا كهذه يبدأ أكثرها ب : قد يكون ،
أو لا يبعد أن يكون ، وربما ولعل ، ردود سفسطائية
وغير علمية ، يغلب عليها المنطق الجدلي الخطابي ،
الأمر الذي لا يجعل من الفزالي محاورا فلسفيا
بارعا ، بله فيلسوفا ..

(١) تهافت الفلاسفة ٢١٥ .

هاذا في أسوأ الأحوال ، أما في أحسنها فان هاذ
الردود تبرز الغزالي مجادلا أشعريا عنيدا ، ومدافعا
غيوراً عن دين ، أو بقايا دين عبث به العابثون ،
من متفلسفة ، ومتكلمة ، وغنوصية ، وصابئة ،
ومجسدة ، وأفلوطينية .. وبعض باطنية ..
وصوفية .. في عصر وظروف حتمت وجود ظاهرة
جديدة : هي ظاهرة الغزالي ، كردة فعل طبيعية ،
وكمحاولة انقاذ أخيرة .. ولاكن ..

لهذا كان سهلا على ابن رشد رد أكثر هاذ
الردود :

— كرده على مثل التمساح ، بقوله : « أما مثل
التمساح ، فهو نتيجة استقراء ناقص ، لم يتناول
جميع أنواع الحيوانات ، فلا يفيد اليقين ،
ولا ينطبق على ما قيل في الحواس الخمس ، إذ
ليس ها هنا حاسة سواها »

— وكرده على ادراكات العقل ، وازدياد نشاطه
كلما أمعن في التعقل والتأمل والنظر بعكس
الحواس * وهاذا يعني انه من جوهر مغاير *
في حين ان أبا حامد يساوي بين الجوهرين *

ـ وكرده على رد دليل الكليات المجردة : القوة العقلية تدرك الكليات العامة المجردة من المواد والأوضاع .

الى آخر هاذو الردود الرشدية المنطقية الموفقة ، والمنصفة ، المبنية على القياس والحد ، البعيدة عن الحماس الديني الانفعالي .

● السببية الطبيعية :

كان الفزالي ينكر السببية الطبيعية (١) الناتجة عن ارتباط ضروري بين السبب والمسبب ، ويرى بين الأسباب والمسببات اقترانا جرت العادة على مشاهدته ، وان الحوادث ليس لها علة الا ارادة الله

(١) الاسباب او العلل وهي ما يتوقف عليه وجود الشيء ، وهي اربعة : الاسباب المادية ، الاسباب الصورية ، الاسباب الفاعلة والاسباب الفاعية ، مع ان الفزالي كان من المؤمنين بالعقل ايمانه بالنقل ، في فهمه وادراك جميع المسائل العلمية والدينية ، ما عدا مسألة المعرفة اللدنية التي تتم بطريقة الكشف والحدس الصوفيين ، لا عن طريق العقل الذي يقف عاجزا حيالها ، فكيف اجاز ابو حامد لنفسه انكار السببية الطبيعية ، في حين ان الايمان بها طريق رئيسي من طرق الايمان بالله ، من المعروف ان تبرير المعجزات هو الذي جعله يقول بالعادة وينكر مبدأ العلية - المؤلف - للتفصيل : انظر : تاريخ الفلسفة العربية ص ٥٣٣ د جميل صليبا دار الكتاب اللبناني ط ٢ - ١٩٧٣ .

الذي لو شاء أن تحدث حدثت ، وإن لم يشأ لم تحدث . فحصول الخوارق اذن أمر طبيعى ، ومعجزات الأنبياء ليست مخالفة لقوانين الكون ..

يرد ابن رشد - هنا - على الغزالي أشد الرد ، متهما إياه - مرة أخرى - بالسفسطة ، ويرى « أن من يرفع السببية ، يرفع العقل ، ويبطل العلم » . ولا يبقى علم من العلوم ضروريا ، حتى ولا علم الذين ينكرون السببية ..

ومن رأينا أن الغزالي لو كان منطقيا مع نفسه ومع دينه ، متحررا بعض الشيء من « نظاميته » لما نفى العلية ، بل لقال بها ، واستنتج ، من ثم ، دليله ، بل أدلته على وجود الصانع منها ..

اذ أن كونا يمثل هاذو الروعة الرائعة في الدقة المتناهية والتماسك العجيب ، والتلازم المتمم بين العلة والمعلول ، في الوجود والوجود ، وتلك اسائية والخيرية اللتين يسعى اليهما ويحققهما كل كائن حي ..

مثل هاذا الكون البديع لا بد له من مبدع قادر . ومثل هاذا المبدع القادر ، قادر على تغيير نظامه

في لحظة من اللحظات وعلى يد أنبيائه .. فتكون
المعجزة ..

وحتى المعجزة ليست خارج نظام العملة والمعلول
باستثناء عنصر واحد من عناصرها هو الزمن ..
بذا تفسر المعجزة يا أبا حامد .. وليس بتعطيل
السببية ! ..

وأبو الوليد يقف طويلا عند كلمة عادة التي
فسر بها الغزالي السببية ، فتسامل : ما المقصود
بكلمة عادة ؟ وأجاب مفترضا ثلاثة افتراضات :

- ١ - انها اما أن تكون عادة للفاعل الذي هو الله .
- ٢ - واما أن تكون عادة للموجودات والحوادث .
- ٣ - واما أن تكون عادة لمقلنا في الحكم على
الموجودات .

فان كانت عادة عند الفاعل : فذلك محال لأنه
لا يمكن أن يكون لله عادة . وان كانت عادة في
الموجودات : فالموجودات ليست ذوات نفوس عاقلة ،
بل هي موجودات طبيعية . والمادة عند من لا نفس
له هي طبيعة وقانون (١) . أما ان كانت عادة

(١) الطبيعة في المصطلح العلمي قوة فاعلة في الاجسام ، بها يصل
الجسم الى كماله الطبيعي .

لدينا نحن البشر ، أي من فعل عقلنا • فالعقل ليس شيئاً سوى قوة ادراك الموجودات بأسبابها : أي ان العقل هو مجموعة النواميس والقوانين التي تسير الكون • فعلمه بالسببية مستمد من طبيعة الموجودات • وبذلك تكون السببية التي في العقل هي سببية في الموجودات • • ورفع السببية — اذن — رفع للعقل (١) • •

موقف ابن رشد من المعجزة :

لا ينكر ابن رشد معجزات الأنبياء ، وهو يقر بأن ارادة الخالق لا يعجزها أمر من الأمور • ولاكنه يجعل المعجزات ثانوية في الدلالة على صدق النبوة • فالمعجزة — في رأيه — علامة خارجية ، قد تؤكد وجود الرسالة ، أي تؤكد ان صاحب المعجزة نبي مرسل ، غير أنها ليست دليلاً على صحة رسالته • وعامة الناس ترى في المعجزة دليلاً • الا أن الدليل الوحيد الذي يثبت صدق رسالة من الرسائل هو الشرائع نفسها التي تتضمنها تلك الرسائل ،

(١) ما يؤخذ على ابن رشد في هذه النقطة الثالثة هو ايمانه المطلق بعظمة العقل الانساني واعتقاده ان جميع احكام العقل في الامور الكلية مستمدة من الموجودات بشكل صحيح • — المؤلف —

والحقائق التي تكشفها للناس ، وما يكون فيها من صلاح وخير لهم (١) .

ويضرب أبو الوليد على ذلك مثل رجلين ، كل منهما يدعي الطب : أحدهما يبرهن على صدق دعواه بأنه يبريء المرضى . والثاني يثبت دعواه بأنه يسير على الماء . فيقول : ان السير على الماء فعل خارق ومعجزة . ولاكنه ليس دليلا على أن صاحبه طبيب .

وينتهي ابن رشد الى أن معجزة الدين الاسلامي هي الشريعة نفسها التي صدع بها النبي محمد . وهو يرى - كما يرى غيره من الفلاسفة ، ان ارسال الرسل ضروري . وذلك لأن الناس لا يستطيعون جميعا ادراك الحقائق بعقولهم ، اذ لا يستطيعون أن يكونوا كلهم فلاسفة .

وقد فسر قول ابن رشد هاذا بأنه يجعل الدين للجمهور من الناس ، ويجعل الفلسفة للخاصة منهم ،

(١) هاذا الرأي قريب مما قالت به الكرامية والمعتزلة الذين قالوا في الدين انما قلبه العقل كان ديننا ووجب العمل به واتباعه وليس لان النبي صاحب معجزات ، حتى الفبي نفسه لزعت عنه الكرامية صفة القداسة بعد الموت ، انظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار طبع دار المعارف .

وانه لا يلزم الفلاسفة بالتقيد بشرائع الدين (١)
وعلى الأصح بظاهرها . والحقيقة ان قول ابن
رشد ليس سوى محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة ،
كما فعل ابن طفيل في حي بن يقظان ، وكما فعل
سائر الفلاسفة المسلمين من قبل .

الله : الجسم والجهة والرؤية :

هل لله جسم . هل هو في جهة . هل تمكن رؤيته
في اليوم الآخر ؟ مسائل ثلاث أثارت بين الفرق
الاسلامية خلافا حادا أدى ببعضها الى تكفير بعض .

١ - الجسمية :

ليس في ظاهر آيات القرآن ما ينفي الجسمية عن
الله . بل ان في بعضها ما يفهم منه الجسمية . وقد
نفى علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة صفة الجسمية
عن الله ، وقدموا أدلة جدلية ، لم ير فيها ابن رشد
برهانا يقينيا يقنع العامة . ذلك لأن العامة
لا تستطيع أن تتصور موجودا لا جسم له .

(١) وكانت تهمة الزندقة مستلدة في بعض وجوهها الى موقف ابن
رشد هاذي ،

وابن رشد ينكر الجسمية • ولاكنه يرى عدم الخوض في هاذا البحث • واذا ألحت العامة في الاستفسار عن الجسمية يكتفى باجابتهم بما ورد في القرآن من أن الله « ليس كمثله شيء » • وانه نور السماوات والأرض » •

٢ - الجهة :

ورد في كثير من الآيات ما يثبت الجهة لله • والأديان كلها صورت ان الله في السماء • • أما علماء الكلام فانهم حين نفو الجسمية نفو كذاالك الجهة • لأن ما ليس له جسم لا يمكن أن يكون في جهة ، أو مكان • •

أما ابن رشد فيثبت الجهة لله • ويحاول أن يوفق بين نفي الجسمية واثبات الجهة • يقول : ان المكان موجود في العالم ، أي داخل الفلك الأقصى (١) • أما خارج العالم فليس من مكان • • والله خارج الفلك الأقصى • • فهو اذن في جهة (هي الخارج) دون أن يكون في مكان • لأن تلك الجهة ليست مكانا • • •

(١) الدائرة الاولى •

فالله اذن موجود في جهة ، دون أن يكون موجودا في مكان • وما يوجد في غير مكان لا يكون جسما (١) • • ولاكن العامة لا تستطيع تصور ذلك • ولهاذا ينبغي عدم الخوض في هاذة المسألة أمام الجمهور •

٣ - الرؤية :

ان المعتزلة - بعد أن نفو الجسمية والجهة - كانوا منطقيين مع أنفسهم فنفو امكان رؤية الله في اليوم الآخر •

أما الأشاعرة ، فقد نفو الجسمية وأثبتو الرؤية • • وحاولو التوفيق بين هاذين الأمرين • فقالو : انه يمكن رؤية الله بالبصيرة لا البصر (٢) • • أما ابن رشد فيرى ان رؤية الذات الالهية في الحياة الثانية أمر غير ممكن • وان الافضل ألا يصرح للعامة بذلك • بل يكتفى بالقول : ان المؤمنين يرون نور الله في الحياة الثانية •

-
- (١) شرح ارسططاليسي غير موفق ، يقوم على جدل لفظي • اذ كيف يكون الله خارج الفلك الاقصى ويكون كاملا ؟ فكونه خارج الفلك الاقصى معناه انه ليس في داخله أي ليس موجودا • وهذا محال •
- (٢) والصوفي العارف يرى الله بالبصيرة لا البصر • • حتى الملوك • • وانا والله من المؤمنين نرى الله ببصائرنا كل يوم • • سواء كان ذلك في الدنيا او الآخرة •
- المؤلف -

الجبر والاختيار :

حاول ابن رشد أن يوفق بين الجبر والاختيار فقال ان الله وهب الانسان ارادة حرة يختار بها أفعاله • الا أن هاذة الحرية ليست حرية مطلقة للانسان • بل هي مرتبطة بالأسباب الخارجية : أي بقوانين الطبيعة التي تجري على نظام محدد • هاذة الأسباب الخارجية هي من خلق الله • وكل عمل يأتيه الانسان هو توافق بين ارادته وبين الأسباب الخارجية • فحرية الانسان - اذن - مقيدة بارادة الله • والانسان بالتالي : حر ومجبر في الوقت نفسه • حتى ان الجبر بهاذا المعنى ليس جبرا بمعنى التأثير المباشر على الانسان في حركاته وسكناته ، وفي كل عمل يأتيه ، كما كانت تقول الجبرية وبعض الأشعرية ، والامام الغزالي (١) • وابن رشد يطلق اسم « القضاء والقدر على ذالك النظام الثابت » الذي تدل عليه الأسباب الداخلية والخارجية •• ولا يحيط بمعرفة هاذة الأسباب كلها الا الله • ولذلك كان هو العالم بالغيب

(١) ان رأي ابن رشد هانئ ، هو في نظرنا ، الفضل ما قيل في هاذة المسألة عند الفلاسفة المسلمين والمتكلمين • - المؤلف -

وحده • بهذا يتم لنا الاكتساب وتصبح جميع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق مرسوم • وهاكذا جمع ابن رشد بين ارادتنا الكاسبة والاسباب الخارجية • وهو جمع أو توفيق بين ارادة الانسان من جهة ، وقضاء الله وقدره من جهة ثانية ، كيلا يدع مجالا للشك عند المؤمن فيما لو نسب الأفعال الى أحدهما (لقضاء الله وقدره أو الى ارادة الانسان) • في حين ان الفزالي يقول بأن الله هو الفاعل الحقيقي ، وان الانسان ليس سوى أداة الفعل فقط • وهاذا ما قالت به الجبرية •

أما الأشعرية فكانوا أقرب الى الجبرية منهم الى المعتزلة ، حين قالو بالكسب : أي انه ليس للانسان من فعل سوى كسب الفرق الذي يدركه بين حركة يده (عند الكتابة مثلا) وبين الرعشة حين يحرك يده باختياره • أما الارادة والفعل فهما لله وحده ولا فاعل سواه •

وابن رشد لا يرى معنى لهذا الفرق ما دام الانسان غير قادر على الامتناع عن الفعل اذ في هاذو الحال تستوي حركة الرعشة وحركة الاختيار التي

يسمىها الأشعرية كسبا ، ويصبح الانسان - في
النهاية - مضطرا ومجبورا .

المعرفة والعقل :

أ - قيمة الادراك العقلي :

يرى ابن رشد ان العقل يستمد المعلومات من
المحسوسات بواسطة التفكير ، وكل فكر من أفكارنا
هو صورة منتزعة من العالم المادي . فهناك ، اذن ،
صلة وثيقة جدا بين العقل المفكر وبين المحسوس (١)
فتفكيرنا هو الذي يهدينا الى أن أشياء العالم مرتبط
بعضها ببعض ارتباط الملة بالمعلول ، وانها خاضعة
لنواميس معينة (٢) . وان هاذي النواميس ثابتة
لا تتبدل لأنها صادرة عن علم الله الذي هو ثابت
وأبدي .

فالعقل الانساني اذن « الذي هو صورة لتلك
النواميس الثابتة » ثابت أيضا . ويصح اعتباره
أساسا لليقين .

(١) تفكير أرسطو ليسى بهت .

(٢) قوانين محددة .

ب - الكلّيات (١) :

ولاكن اذا كان العقل ينطلق من الجزئيات
والمحسوسات ، ويستند اليها • فكيف يستطيع
ادراك الكلّيات ؟

يرى ابن رشد ان للموجودات نوعين من الوجود:
وجود كلي حقيقي • ووجود جزئي محسوس هو
انعكاس للوجود الكلي • والوجود الجزئي متبدل ،
متغير ، فاسد • أما الوجود الكلي • أي وجود
الأنواع والقوانين فهو ثابت ، لأنه من أصل
الاهي •

والمعرفة الصحيحة تقوم على ادراك الكلي
الموجود في الجزئي (٢) • هاذا القول يمكن أن
يشبهه ، للوهلة الأولى ، قول أفلاطون في المثل • الا
أن الكلّيات (٣) أو المثل عند أفلاطون منفصلة عن
الجزئيات ، ولها وجود مستقل عنها • أما عند

-
- (١) وهي القوانين والمبادئ العامة • المجردات •
(٢) أي أننا نحرك الكلمات من خلال الجزئيات • وهو ما قال به ابن
سينا والغارابي •
(٣) الكلّيات هي المقولات النظرية وهي هيولانية الا ان صورها غير
هيولانية ، لانها عقل محض •

ابن رشد فالكليات لا توجد الا في الذهن .

ونحن - كما يقول - « مضطرون في حصولها لنا ان نحس أولا ثم نتخيل ، وحينئذ ، يمكننا أخذ الكلّي » . ومعنى هذا ان للمعقولات أو الكليات مهما بلغت من التجريد ، صلة ما بالهولي ، وهي انما توجد بسبب هذه الصلة . « فالكلّي انما الوجود له من حيث هو كلّي ، بما هو جزئي » أي من حيث يوجد منه شيء ما في الجزئي : موضوعه الأساسي .

والجوهر - في نظر أرسطو وشارحه - لا يسبق الوجود . والكليات جواهر . فهي غير سابقة للوجود الفعلي الذي هو الجزئيات والمحسوسات .

ويتبع ذلك ان الانواع لم توجد أولا ثم وجدت الأفراد بعدها . وانما وجدت الانواع والأفراد معا .

فلا جوهر بلا وجود . . . والكليات القائمة في الجزئيات لا تفنى . بل الجزئيات هي التي تفنى . والمقل حين يدرك الكليات يدرك ما هو أبدي . وما كذا فالمقل أبدي خالد (١) .

(١) اول من قال بخلود العقل هو ابن رشد .

المعرفة :

ولكن هل يمكن اعتبار العقل معصوما عن الخطأ ؟

يرى ابن رشد ان الخطأ يحصل للعقل نتيجة لنقص البراهين والأدلة . وان هاذا الخطأ يحصل في جانب واحد من جوانب الموجودات .
والموجودات ثلاثة أقسام :

١ - موجودات واجبة .

٢ - موجودات مستحيلة .

٣ - موجودات جائزة .

وهي ما يسميه - في فصل المقال - : طرفين
واسطة بين الطرفين :

الطرف الأول : المحسوسات (موجود وجد من شيء أي من سبب فاعل ومن مادة والزمان متقدم عليه) .

الطرف المقابل : الله (موجود لم يكن من شيء ، ولا عن شيء ، ولا تقدمه زمان) .

الطرف الواسطة : العالم بأسره (١) موجود لم

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : قدم له وعلق عليه الدكتور البير لصري ناصر طه من ٤١ م الكاثوليكية بيروت ١٩٦٨ .

يكن من شيء ولا تقدمه زمان ولاكنه موجود عن شيء) .

أما الموجودات الواجبة فمعرفتها يقينية ، ولا تحتاج الى دليل ، ولا يمكن اثباتها بدليل .

والموجودات المستحيلة هي أيضا تعرف بمعرفة يقينية ، ولا تحتاج الى دليل . تبقى الموجودات الجائزة . وماذه تعرف معرفة تقريبية نسبية . لذا فهي بحاجة الى أدلة وبراهين .

فالعقل لا يخطيء في الموجودات الواجبة ، والموجودات المستحيلة (أي أنه لا يخطيء في الكليات والمبانيء والبديهيات . ولاكنه يخطيء في المسائل التي تتعلق بالموجودات الجائزة فقط .

المعرفة اللدنية :

يقول ابن رشد ان الوصول الى المعرفة ان تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية ، فتلك ميزة خاصة وسائلها عملية ونظرية ، لا تعم جميع الناس . وانما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمى بالعارفين الى منزلة الوصول ، وادراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب

الكمال • وعنده أن البرهان وحي الاهي • ولاكنه
ليس كوشي النبوة : كل نبي حكيم • وليس كل
حكيم نبيا • وهاذا عكس ما قال به الفارابي بأن
كل حكيم يمكن أن يكون نبيا عن طريق العقل
المستفاد (لا عن طريق الوحي) •

مسألة الحقيقتين (١) :

استنتج الباحثون ان ابن رشد قال بما سموه :
نظرية الحقيقتين • ومؤداها : ان الفلسفة والدين
كلاهما يوصلان الى اليقين • ولاكنهما لا يتفقان في
النظرة الى الأشياء • فقد يرى الدين أمرا لا تراه
الفلسفة • وقد ترى الفلسفة قضية لا يراها الدين •
غير أنهما في النهاية طريقتان يؤديان الى غاية واحدة •

وقد شرح لنا ابن رشد في تهافت التهافت هاذ
النظرية قائلا « بأن الفلسفة تفحص عن كل ما
جاء في الشرع • فان أدركته استوى الادراكان ،
وكان ذلك أتم في المعرفة ، وان لم تدركه أعلمت

(١) انظر ابن رشد للعقاد ص ٤٧ دار المعارف بيروت ١٩٥٢ وكذلك :
موضوعات موسعة ص ٣٠٣ نجيب مفول - مكتبة الطوان بيروت
١٩٧٠ •

بقصور العقل الانساني عنه ، وان يدركه الشرع فقط » . كما قال ان حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر . وعلى نظرية ابن رشد في الحقيقتين استند الفيلسوف الفرنسي سيكربرابانتسكي (القرن الثالث عشر) وكذلك فلاسفة المذهب الأسمى Nominallisme أما في عصر النهضة فقد لاقى مذهب الحقيقتين رواجاً تاماً .

كما أكد ذلك مرة ثانية في صدر كتابه « فصل المقال » بأن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعام ، واستخراجه منه : وماذا هو القياس » . وقال ان موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود ، خلافاً لقول ابن سينا ان موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في سر الوجود فقط .

مسألة خلود العقل :

لا بد من الإشارة الى موقف ابن رشد من العقل

الانساني في مسألة الخلود • اذ أن لأبي الوليد
نظرية طريفة في هاذه القضية ملخصها : يفرق ابن
رشد بين ثلاثة أنواع من العقول :

١ - العقل الفعال : وهو غير متصل بالمادة ، ولا
قابل للامتزاج بها • وهو جوهر خالد •

٢ - العقل المنفعل : وهو العقل الفردي البشري •
وهو متصل بالمادة أو بالحواس • ويختلف
باختلاف الأفراد ، ويفنى بفناء الجسد •

٣ - وهناك عقل ثالث : وهو في مرتبة بين المرتبتين :
أي بين الفعال والمنفعل • ويسميه ابن رشد :
العقل الهيولاني • وهو عبارة عن : عقل
النوع الانساني •

هاذا العقل ثابت أزلي أبدي كثبات النوع
الانساني : انه عقل الانسانية جمعاء •

هاذا العقل لا يدرك الا الانواع والكليات ،
ولا ينقسم بانقسام الأفراد ، كما انه لا ينقص
بذهاب فرد : كالأشياء الخارجية التي لا تنقص اذا
نظر الانسان اليها بعين واحدة • •

وهو عقل بمثابة مجموع العلم الانساني
الخالد كله .

ولعل الذين نسبوا الى ابن رشد قوله بأن الأرواح
الفردية تفنى . وان لا خلود الا للروح الانسانية
عامة ، قد اعتمدوا في هاذة التهمة على نظرية ابن
رشد في « العقل الانساني الخالد » .

النبوة :

عرض ابن رشد نظرية النبوة عرضا علميا
ونفسيا ، مفندا اعتراضات الفزالي ، ومدافعا عن
الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بها وبأن
الكمال الروحي لا يتم الا بقيام صلة ما بين العبد
وربه أو على الأصح اتصال ما بينهما . وابن رشد
لا يرى غرابة في أن تفسر النبوة بضرب من هاذا
الاتصال . لانه يرى ان هاذا التفسير العلمي يجب
ألا يباح به للعامة بل يبقى وقفنا على الخاصة .
اذ جدير بنا - كما يقول - أن نخاطب الناس على
قدر عقولهم .

كتاب : فصل المقال « وتقرير » ما بين الشريعة
والحكمة من الاتصال : الملخص :

ابن رشد فيلسوف التوفيق في هذا الكتاب خاصة ، وفي سائر كتبه عامة - قال جانب القابيه من مثل : الشارح الاكبر ، وفيلسوف العقل ، نستطيع أن نضيف لقباً آخر هو : فيلسوف التوفيق ، بين الفلسفة والدين - فقد آن للفلسفة أن يرد لها اعتبارها ، كما أن للدين أن يفهم نفسه ويعي حقيقته وانه بقيمه ومثله ومبادئه ليس بعيداً عن العقل والمنطق وبالتالي الفلسفة -

لهذا راح ابن رشد في فصل المقال يظهر العلاقة بين الشريعة والحكمة ، ويثبت ان الفلسفة والمنطق ليسا محرمين في الشرع ، بل هما مباحان وواجبان أيضا - ولما كانت الشريعة الاسلامية قد أوجبت النظر العقلي المؤدي الى معرفة الله ، لذا لا يمكن القول ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشرع - واذا ظهر ان النظر العقلي يؤدي الى ما يخالف الشريعة وجب تاويل الشريعة ليتم الاتفاق (١) ، ذلك لأن هناك حقائق بديهية تقول :

(١) على عكس الغزالي الذي قال أن العقل يجب ان يستعين بالعقل ليعلم الحقائق والوصول الى الحقيقة ، - المؤلف -

- الحق لا يضاد الحق : فمن اعتبر الشريعة حقا لم يخف النظر العقلي الذي هو حق .
- كل قضية فلسفية عقلية : اما أن تكون مذكورة في الشرع أو لا . فان لم تكن مذكورة فلا خلاف . وان ذكرت فهي :
- اما أن تكون في ظاهرها موافقة للفلسفة فلا خلاف أيضا .
- واما أن يكون ظاهرها مخالفا للفلسفة فيجب تأويل ماذا الظاهر ليتفق الباطنان : باطن الحكمة وباطن الشريعة المتفقان أصلا .
- كل ذلك بروح توفيقية جادة تبدو من خلال البحث .

الطريقة :

لم يتبع أبو الوليد في محاولته طريقة علماء الكلام الذين أخضعوا العقل للدين ، فوفقو بينهما ، على حساب العقل أحيانا كثيرة . ولا هو اتبع طريقة الفلاسفة الذين أخضعوا الدين للفلسفة ، فوفقو بينهما ، على حساب الدين ، ولاكنه اتبع طريقة الثالثة هي :

● انه جعل النظر العقلي (أي الفلسفة) أمراً
أوجبه الشرع .

● وجعل البراهين العقلية توافق روح الشرع ،
وتستمد في أكثرها من آيات القرآن ، بعد
تأويلها التأويل الصحيح العادل .

● فالفلسفة والدين حقيقتان في حقيقة واحدة .
« والحكمة صاحبة الشريعة وأختها الرضيعة ،
وهما المصطحبتان بالطبع ، المتعابقتان بالجوهر
والفريزة » على حد قوله .

● أما الشرع ففيه ظاهر وباطن . والناس ثلاثة
أصناف :

١ - صنف ليس من أهل التأويل وهم العامة .

٢ - وصنف من أهل التأويل الجدلي الاقناعي .
وهو علماء الكلام .

٣ - وصنف من أهل التأويل اليقيني وهم
الفلاسفة .

فظاهر الشرع للعامة . ويجب أن يأخذوا به
دون أي تأويل . لأنهم ان أولوه ضلو . وإذا صرح
لهم بالتأويل : فالمصرّح والمصرّح له كافرين . أما

المصرح فلا أنه حمل الناس على الكفر ، وأما المصرح له فلا أنه لا يدرك الا الظاهر وقد أبطلناه له . أما الفلسفة فهي للخاصة التي تستطيع النظر العقلي في الشرع . وهي بذلك ترى أن لا فرق بين باطن الدين وبين الفلسفة (١) .

الفراة :

تفرد ابن رشد من بين جميع علماء وفلاسفة المسلمين الذين حاولو التقريب بين الشريعة والفلسفة بأنه أفرد كتابا برمته لبحث ذلك الموضوع الشائك الذي طالما بحثه فلاسفة الاسلام ومتكلموه فحاولو مخلصين أن يقرئو ما بين الشريعة الاسلامية والفلسفة اليونانية السائدة لا سيما فلسفة أرسطو ، وليبرهنو على أن هاذو الدين لا يتناقض والعقل وبالتالي الفلسفة أرسطية كانت أم أفلاطونية .

● المعتزلة اعتمدو العقل في تفسير الآيات وأخضمو

(١) شريطة أن يعمن التأويل ، ويتجرد المؤول - ولو فلبسوها - من نزعاته وميوله الخاصة وانتماءاته المذهبية . وقد كان ذلك صعبا على مسؤولي الاسلام القدامى لا سيما بعد الصدر الاول ، لكثرة انتماءاتهم العقيدية المختلفة .
- المؤلف -

الدين لسلطانه •

- الكندي قال ان صدق المعارف الدينية يعرف بالمقاييس العقلية (١) •

- كذلك : الفارابي وابن سينا ، في المشرق •
وابن باجة وابن طفيل ، في المغرب (الاندلس)
جميع هؤلاء تعرضوا للموضوع ، وكانو
توفيقين موفقين حيناً فاشلين أحياناً • والسبب
انهم لم يتفرغوا له أو لم يبذلوا له الجهد
الكافي •

في حين ان ابن رشد يكاد لا يخلو كتاب من كتبه
الرئيسية من الاشارة الى هذا الموضوع أو
التعمق فيه : « كالكشف عن مناهج الأدلة في
عقائد الملة » وتهافت التهافت • وفصل المقال
الذي خصصه برمته للتعمق في قضية التوفيق ثم
حسم الموضوع نهائياً •

وفرادته في أنه دعا الى أن يأخذ المتأخر عن
المتقدم اذ « ليس لانسان واحد أن يستنبط العلوم

(١) رسائل الكندي الفلسفية : نشر وتحقيق د. محمد عبد الهادي
ابو ريده - القاهرة ١٩٥٠ ص ٢٤٤ •

كلها • بل يجب أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، ولذلك يجب النظر في كتب القدماء ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به ، وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم » • مثل هاذي الدعوة كانت محرمة على العالم المسلم بعد الفزالي ومن يجروؤ على الأخذ عن القدماء (أي الفلاسفة) كان اما كافرا أو صاحب بدعة •• أما عند ابن رشد فتقلب الآية اذ يصبح الذي يمنع الأخذ عن القدماء هو الكافر أو صاحب البدعة « لأنه صد الناس (أهل النظر) عن الباب الذي دعا الشرح منه الناس لمعرفة الله » •

الأستاذية :

يبدو ابن رشد في كتاب فصل المقال أستاذًا بارعا بل قاضيا حكيما ، وفقهيا نزيها لا يصدر أحكامه الا بعد أن يقلب الأمور على مختلف وجوها ويمحصها متجردا عن الهوى ، ثم يصدر حكمه فاذا به حكم عقلاني وموضوعي مقبول •

وموضوعيته ترتكز على المعطيات والحقائق التالية :

● القياس العقلي (المنطق) ليس عقيدة بل هو آلة علمية يمكن أن نأخذها عن غيرنا « ولو لم يكن مشاركا لنا في الملة » على حد قول ابن رشد .
 فإذا أحسننا استخدامها أفادتنا في فهم حقائق الشريعة ، والم ، أصابنا ضرر كبير . . وفي هاذة الحالة يكون الضرر اللاحق بنا منا وليس من الآلة . . كالذي لا يحسن شرب الماء فيختنق به ، لا لأن الماء مميت بعد ذاته ولاكن لسوء استخدام الانسان له أصبح الماء مميتا (١) .

● ثم ان منع جميع المجتهدين في التأويل من التأويل بحجة ان نفرا من غير الاكفاء تصدى له فأخفق ، أمر لا يجوز وحجة مرفوضة .

● ما دام التأويل يتناول الفروع دون الاصول فهو أمر مندوب اليه بل واجب .

● الحق لا يضاد الحق .

● الاجماع في المسائل النظرية مستحيل .

● الاجماع الثابت بطريق يقيني لا يجوز

(١) للتفصيل انظر كتاب : فصل المقال من ١٨ قدم له وعلق عليه د. البير نصري نادر ط ٣ ، ثالثة - دار المشرق - بيروت ١٩٦٨ .

خرقه (١) •

● التأويل يحجب عن العامة في كل مسألة هامة لا سيما مسألة المعاد • ذلك لأن الناس متفاوتون في طرق التصديق • وطرق التصديق ثلاثة : البرهانية ، الجدلية ، الخطائية • والخطائيون هم الأكثر • ولذلك « كانت أكثر الطرق المصريح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر (٢) » •

على هذه المعطيات والحقائق ارتكزت موضوعية ابن رشد في كتابه « فصل المقال » الذي أراد به أن يحسم الخلاف المستعصي بين علماء الكلام وفقهاء المسلمين من جهة وبين الفلاسفة المسلمين المتمسكين بأرسطو اليسيتهم والذين رغم الحرب المعلنة عليهم

-
- (١) يقول ابن رشد « اذا ثبت الاجماع بطريق يقيني لا يصح ان يستخدم النظر فيما اجمعوا عليه • ولكن يصح ذلك اذا كان الاجماع ظنيا - ويذكر ابن رشد انه من الصعب جدا التقرير بان الاجماع يقيني • لان مثل هاذنا الاجماع يتطلب معرفتنا لجميع العلماء في عصرنا (اي عصر ابن رشد) ومعرفة رأيهم في المسألة المتنازع فيها وهاذا امر عسير » • ويؤكد ابن رشد انه قد نقل عن كثير من المصادر الاولى انهم كانوا متفقين على ان للشرع ظاهرا وباطنا • وانه لا يحق لمن هو ليس من اهل النظر ان يستخدم التأويل • فصل المقال ص ١٩ •
- (٢) المفكرة الواضحة في الفلسفة • عبده الملو ص ٢٠٣ بيت الحكمة بيروت ١٩٧٠ •

من قبل الأشعري والفرق المحافظة ثم الغزالي ، رغم
هاذه الحرب الشعواء ضدهم ظلوا متمسكين بأهداب
الدين وأصوله محاولين جهدهم أن ينقوه من
الشوائب ويخضموه للعقل والمنطق فلم يكتب لهم
النجاح الذي كتب لابن رشد للأسباب التي ذكرناها
والمعطيات الجديدة التي اعتمدها أبو الوليد
والحقائق الرائدة التي انطلق منها وتوفرت لعقله
الخلاق ولم تتوفر كلها لغيره . .

من هاذا المنطلق خلص ابن رشد الى النتائج
التالية :

- ان التأويل لأهل البرهان هو حق من حقوقهم ،
تعززه الآية الكريمة : « ولا يعلم تأويله الا الله
والراسخون في العلم (١) » .
- ان الفلاسفة حين نظرو في مسألة علم الله ،
والحشر الجسماني ، وقدم العالم استعملوا حقا
من حقوقهم فاجتهدوا وأولو . والمجتهد برأيه له
أجران ان أصاب ، وأجر واحد ان أخطأ . فكيف
يكفر من قبل الغزالي أو حتى يبدع ؟!
- ان الاختلاف بين المذاهب ليس كبيرا حتى يكفر

(١) لا يمكن الوقوف عند « والراسخون في العالم » كما وقف ابن رشد ،
والا لتساوى علم الراسخين مع علم الله ، - المؤلف -

بعضها البعض • فكثيرا ما كان الخلاف حول كلمة غامضة أو رمز بعيد المرمى أو تعريف ناقص • فاذا تسلح المؤول بالمعرفة اللغوية الكاملة وبالعقل والبرهان وتميز بالعدل والتجرد كان من واجبه التأويل لأهل التأويل والبرهان ، وحجبه عن ليسو أهلا له •

● كان انسان الصدر الاول أكثر ايمانا وأقل تأويلا • وفي أواخره وأوائل العصور العباسية أصبح أكثر تأويلا وأقل ايمانا ••

● اذا أسيء استعمال القياس البرهاني فالنقص فينا وليس في القياس وضرره انه قد ينقلب من قياس برهاني مقدماته صادقة (١) الى قياس جدلي مقدماته ظنية احتمالية (٢) الى قياس خطابي مقدماته عاطفية أو غير منطقية (٣) • والطامة الكبرى اذا كان صاحب القياس سيء النية سفسطائيا بقلب القياس اليقيني الى قياس

(١) كل انسان يموت • سقراط انسان فالن سقراط يموت • (قياس برهاني) •

(٢) جيل اليوم رافض • وفي عام الفين سيأتي جيل أكثر تقدما إذن فذلك الجيل سيكون أشد رفضا (قياس جدلي) •

(٣) من العب ما قتل • والت محب كبير • إذن فالت مقتول لا محالة ، (قياس خطابي) •

دجل ومخالطة ، تبدو مقدماته صادقة أو كأنها صادقة • أما نتائجه فغير مقبولة • وهو قياس ذو شكل صحيح كباقي الأقيسة الا أنه في النهاية فاسد وهدام (١) ••

● المطلوب اذن ، حسن استعمال القياس حتى نصل في التأويل - الى نتائج صحيحة وحقائق ثابتة •
وهاذا ما قام به ابن رشد خير قيام فكان له فصل المقال •

● هناك أيضا القياس الفقهي : وهو أن يعلم حكم في الشريعة صادر بحق قضية ما ، فيقاس عليه قضية أخرى مستجدة لاتحاد العلة فيهما • أو هو البحث عن الدليل في حكم مسألة عرضت لم يرد فيها نص • أو هو اجتهاد في ما لا نص فيه •
هاذا القياس الفقهي كان معمولاً به بعد الصدر

(١) لا اجد مثلاً على القياس السفسطائي اقرب من هذه الابهات لابن الرومي :

اهل العراقي النبيذ وشربه وقال العرابان المدامة والسكر وقال المجازي الشرابان واحد ؟ فعلت لنا من بين رأييهما الغمر سأخذ من قوليهما طرفيهما واشربها ، لا فارق الوازر الوزر •
العراقي : ابو حنيفة ، والمجازي الشافعي ، واتضح من هاتين القياس المنطوق ان ظاهره منطقي ويبدو كأنه يقيني او صادق ولكن نتائجه سفسطائية هدامة •
- المؤلف -

الأول ولم يكن بدعة • فلماذا نحرم القياس
العقلي أو نعتبره بدعة وهما متشابهان أصلا
وغاية ؟!

● حتى لو لم يكن قبلنا من استعمالها ، أو استعمل
أحدهما ، فليس معنى هاذا أننا يجب أن نحجم
كما أحجمو • • بل علينا أن « نبتدي » بالفحص
عنه » وأن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل
المعرفة به « ولو لم يكن المتقدم من ملتنا • •

● خارق الاجماع في التأويل لا يقطع بكفره
بشهادة الغزالي نفسه وأبي المعالي (امام
الحرمين الجويني) •

القول الفصل أو التوفيقية الرشدية الحاسمة :

بعد أن اتهم ابن رشد الأشاعرة بأنهم ليسو من
أهل التأويل لأنهم جهلة ، فهم في طرقهم الخاطئة
« لا مع الجمهور ولا مع الخواص » •

● ذلك لأن هاذو الطرق « ناقصة عن شرائط
البرهان » •

● ومعارفهم مشوهة لأنها مبنية على أصول

- سفسطائية « فانها تجعد كثيرا من الضروريات »
مثل ثبوت الأعراض ، وتأثير الأشياء بعضها
ببعض ، ووجود الاسباب الضرورية للمسببات ،
والصور الجوهرية ، والوسائط » •
- كفرو كل من لم يتبع طريقتهم الناقصة أو
المحدودة •
- اختلفوا فيما بينهم فضلو وأضلو : قال قوم منهم :
« أول الواجبات النظر » وقال قوم « الايمان »
وآخرون « أخطاؤ مقصد الشارع » عند التأويل •
- صرحوا بالتأويل أمام العامة وهاذا كفر وتضليل •
- اتبعوا طريقة واحدة من الطرق الثلاث وهي
طرق التصديق المعروفة : القياس اليقيني أو
البرهاني ، القياس الجدلي ، القياس الخطابي •
فاكتفوا بالقياس الخطابي وكثيرا ما جعلوا منه
قياسا مغالطيا (سفسطائيا) • لهذا « قل
تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم ،
وتفرقوا فرقا » وكانو سببا لنشوء البدع في
الاسلام •

أما أخطاء المعتزلة في نظر ابن رشد فهي أقل خطرا من أخطاء الأشعرية ومنها :

● أنهم لم يحاولوا إيجاد نوعين من التماثل ، (أو نوعين من التفسير لآيات القرآن) • نوعا لأهل الخطابة أو العامة ، ونوعا لأهل البرهان أو الخاصة •

● حصروهم بنوع واحد هو : تفسير الشرع على ضوء العقل ، والدفاع عن الشرع بالمنطق • ونسوا أو تناسوا الناحية العملية والانسانية والاجتماعية في الدين فلم يعيروها اهتمامهم شرحا وتبشيرا •

● أفسدوا على العامة سلامة إيمانها •

وحين وقف الحسن الأشعري موقفا وسطا (وقد كان معتزليا) كثرت البدع • واضطرب الإيمان وساء فهم الدين •

ومما زاد الطين بلة ان الصراع الفكري والخلاف العقائدي انقلب إيسام المأمون الى صراع دموي واضطهادات شرسة وتصفيات جسدية بشعة قام بها المعتزلة مما عجل بنهايتهم كسلطة وكتيار جارف •

في حين ان الموقف الصحيح في رأي ابن رشد هو ان يقف الخطائيون عند الظاهر ، وأن ينفذ أهل البرهان الى الباطن وألا يصرحوا بالتأويل الا لأهل التأويل وأن يحجبوه عن العامة حفظا لايمانهم . وماذا هو في الأساس تعليم ابن رشد الحقيقي : الالحاق على عدم خضوع العقل الا للعبادات التي تفرضها الشريعة . والتمرد على ما سوى ذلك .

وبما ان الشرع فيه الظاهر والباطن . فمن حصر الشرع في ناحية واحدة فقد أصبح مبتدعا ومهد الطريق لانتشار البدع والفرق وكلها كان ضارا بالشريعة .

تلك هي النظرية التوفيقية عند ابن رشد والتي كان يأمل - كما يقول - في « أن ينسأ الله في العمر » ليثبت فيها قدر ما تيسر له . وأن يتفرغ لها ويقدر عليها . مع أنه تفرغ لها وقدر عليها . وسنها خطة صالحة ومبدأ « لمن يأتي بعد » لانه تواضع العلماء الاتقياء الذين شعارهم دائما هاذة الآية الكريمة : « وما أوتيتم من العلم الا قليلا » .

ويختم كتاب « فصل المقال » بالتعبير عن مدى ما

أصاب نفسه من غاية الحزن والتألم - أثناء البحث -
يسبب « ما تغلغل هاذو الشريعة من الاهواء الفاسدة
والاعتقادات المحرفة • وبخاصة ما عرض لها من
ذلك من قبل من ينسب نفسه الى الحكمة (١) •
فان الاذاية من الصديق هي أشد من الاذاية من
العدو • أعني ان الحكمة هي صاحبة الشريعة ،
والأخت الرضيعة • فالاذاية ممن ينسب اليها هي
أشد الاذاية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء
والمشاجرة • وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان
بالجوهر والغريزة • وقد آذاها أيضا كثير من
الأصدقاء الجاهل ممن ينسبون أنفسهم اليها • وهي
الفرق الموجودة فيها ••• (٢) » •

وقد اضطر ابن رشد الى انتقال نوع من الباطنية
الحدرة ، التي أوصى بها أصحاب الفكر الرفيع
(أي الفلاسفة) في مسألة التوفيق والتأويل • ومع
ذلك لم يسلم من تهمة الكفر والمروق ••

(١) تعريض بالفلاسفة المسلمين الذين لم يحسنو التوفيق بين
الشريعة والفلسفة ،
- المؤلف -

(٢) هاذو وفي كتاب فصل المقال معظم نظريات وراء ابن رشد
الفلسفية في المعاد وحشر الاجساد وقدم العالم والصفات وخلود
النفس وروحانيها مما وجدناه في كتابه « نهافت التهافت »
فأعرضنا عن تكراره هنا ،
- المؤلف -

كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة :

لهذا الكتاب أهمية ثانوية بالنسبة لكتابي ابن
رشد الشهيرين المتقدمي الذكر : تهافت التهافت ،
وفصل المقال •

لذا فنحن نكتفي - هنا - بتعريفات موجزة لأهم
ما ورد فيه ، تاركين للدراسات المسهبة أن تتولى
التفصيل :

- في هذا الكتاب يفند ابن رشد آراء الفرق
المعروفة في عصره ، والتي اتهمها في فصل المقال
بأنها كانت السبب في انتشار البدع • أو هي
البدع نفسها •

● كالأشعرية - مثلاً - التي حمل عليها أبو الوليد
لأن طريقتها لا تؤدي إلى يقين بوجود الله • فهي
ليست طريقة عقلية تصلح للعلماء أو الفلاسفة ،
وليست طريقة شرعية تصلح للجمهور •

● وكالصوفية التي يعتبرها ابن رشد طريقة تؤدي
إلى اليقين • لاكنها ليست الطريقة الوحيدة أو
الأفضل • فهو يأخذ عليها أنها لا تصلح إلا

للخاصة ، أو لخاصة الخاصة • (اذ ليست كل
خاصة جديرة بالتصوف وقادرة على المجاهدة
والكشف) كما ينتقدها بأنها « لا تصلح للناس
بما هم ناس (١) » ولا تصلح للعمامة بطبيعة
الحال (٢) ••

● وكالمعتزلة الذين امتنع ابن رشد عن الخوض في
مذهبهم ، معتذرا بأن كتبهم لم يصل منها شيء
الى الاندلس (٣) فكان يضعهم في خانة الاشعرية
وينظر اليهم على هاذا الاساس الواهي • مع ان
اتجاههم كان اتجاها عقليا كاتجاهه •• وكان
حرىا به أن يعرفهم حق المعرفة ••

(١) أي يكولهم ناسا يعيشون في مجتمع ، يعملون ، يمتلكون الخ...
(٢) أما في كتاب تهافت التهافت (ص ١٣٢) فيعتبر ابن رشد
الصوفية أحد طريقتين للادراك ، أو لاتصال الانسان بالعقل
الفعال ، وهو اتصال ممكن على هذه الارض ، هاذان الطريقتان
هما : طريق الادراك العقلي وطريق الحدس الصوفي ، لكن ابن
رشد كسائر المشائين يعتبر الطريق الاول هو وهذه الذي يمكن
للانسان بواسطته ان يتصل بالعقل الفعال ، لانه طريق العلم
والنظر ،

(٣) كان هاذا طبيعيا بعد ان حالت دولة المعتزلة في المشرق ونهض
على انقاضهم المذهب الاشعري ثم الفزالي فلم يتسرب السى
المغرب سوى نظرياتها مع تعديل من الحكام والفقهاء ومعاريتهم
لكل مذهب عقلي هناك ،
- المؤلف -

معرفة الخالق :

في هذا الكتاب يعرض ابن رشد الطريقة التي
يعتبرها أفضل الطرق للدلالة على الخالق ، فراها
في نهجين أو دليلين :

أ - دليل العناية : أو قانون العناية وملخصه :

ان ما في الكون من نظام وتناسق وانسجام يدل
على عناية الالهية وحكمة • والناظر في الكائنات
يرى ان كل شيء وجد لغاية ، سواء في ذلك الجماد
والنبات والحيوان •

ويعد هذا القانون من المسلمات اللاهوتية قبل
الاسلام • ويسمى بالأجنبية وبالمفهوم المسيحي
La grâce divine • أما بالمفهوم الاسلامي ، وعند
علماء أصول العقائد الاسلاميين فهو يعني الآتي :
ان مرد الوجود كله : نشأة وتحولا ، وامتدادا ،
وتطورا ، الى الارادة الالهية الأزلية الابدية (١)
« فالارادة الالهية هي التي تبعد الكون ، وتوجده

(١) النظم الاسلامية : نشأتها وتطورها د. صبحي الصالح ص ١٨٤
بيروت ١٩٦٥ • والعناية الالهية بالمفهوم المسيحي ووفقا للعقيدة
الكاثوليكية مفادها : ان الله قد نحب الانسان الى تحقيق مصير =

بعد ان لم يكن شيئا ، وهي التي تفنيه فيصبح
لا شيء (١) » . وقد ارتكز علماء الكلام المسلمون
على قانون العناية ، في البرهنة على وجوب ارسال
الأنبياء للناس من قبل الله .

أما الفلاسفة المسلمون ولا سيما الفيضيون
كالفارابي فقد أنكرو هاذو القانون انسجاما مع
فلسفتهم القائلة بقدو العالم . وثانيا لايمانهم
بالوسائط بين الله والعالم : عند الفارابي الأفلاك
أو العقول المشربة المفارقة . وآخر هاذو العقول :
العقل الفعال الذي ينتهي عنده الفيض . وهو
المدير لعالم الأجسام الأرضية . ومعنى هاذو تنزيه
مطلق لله وفصله فصلا تاما عن العالم والعناية
المباشرة به . وابن رشد - كالفارابي وابن سينا -
من الفلاسفة العقلانيين الذين قالو بمبدأ الفصل من
أجل التنزيه وان الله لا يتصل بالعالم الا بواسطة
الوسائط تلك . وفي هاذو نفي لقانون العناية
الالاهية بمفهومها اللاهوتي المدرسي .

= روحاني هالده ، أي انه عده الى المشاركة في الحياة الالاهية الابدية
نفسها وذلك لا يتم الا عن طريق المسيح : طريق الالام والموت
والغداء . للتفصيل انظر موسوعة لاروس الفرنسية ج ٥ ص ٥٢٧ .
(١) معالم الفلسفة الاسلامية ط٢ الشيخ محمد جواد مغنيسة ص
ص ٦٩ - ١٩٧٣ .

ملاحظة هامة :

مصر الفارابي وبعده استغلت الطبقة الحاكمة ر. أصحاب العقائد الايديولوجية ، أسوأ استغلال وأبشعه قانون العناية الالهية فحولته من مفهوم اللاهوتي الفلسفي الى مفهوم اجتماعي طبقي : لقد فسروه على أنه يعني تصنيف مؤهلات الناس الفطرية على أساس مراتبهم الطبقية . فالطبقة الحاكمة أو العليا منحتها « العناية الالهية » أعلى هاذة المؤهلات ، ومنحت الطبقة الدنيا أدناها

ثم قالو : إن ما تقرره العناية الالهية هو أمر نهائي لا يتغير ، حفاظا على مصالحهم وابقاء على مراكزهم كقوة حاكمة مستغلة ، والهام للطبقة المحكومة من الناس بأن هاذا القانون هو حكم الاهي مقدر عليهم ولا راد لحكم الله . . . أما الواقع فغير ذلك تماما : لقد كانوا هم الذين يحددون مواهب الناس فيحجبون المعرفة عنهم ويبيعونها لأنفسهم . (١) . . .

وقد لاحظ الفارابي بحسه العقلاني الصافي

(١) للتفصيل انظر كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د. حسين مروه ج ٢ ٥٠٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت .

فساد هاذة الحتمية الطبقية فنادى في مدينته الفاضلة
 « بالملكات الارادية » وبضرورة تنميتها والانطلاق
 من كونها غير مقدرة من العناية الالهية .. كما
 زعمت الطبقة الحاكمة .. وان صاحب هاذة
 الملكات قادر على تغيير طبقته بها .. حين يطورها
 ويغنيها .. وسيأتي ابن رشد ليدحض - كالفارابي -
 هاذة الحتمية المزورة ..

يقول ابن رشد في كتابه هاذا موضحا دليل
 العناية كما يفهمه : « أما الطريقة الأولى (ويقصد
 بها دليل العناية) فتبنى على أصليين : أحدهما ان
 جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان
 والأصل الثاني ان هاذة الموافقة هي ضرورة من
 قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، اذ ليس يمكن أن
 تكون هاذة الموافقة بالاتفاق .. ولذلك وجب على
 من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن
 يفحص عن منافع جميع الموجودات (١) » .

ب - دليل الاختراع :

وفي كتاب : الكشف عن مناهج الأدلة أخيرا ،

(١) دراسات في الفلسفة الاسلامية د. محمود قاسم ص ٩٠ - ٩١ ط٢
 دار المعارف بمصر ١٩٦٧ .

دليل آخر اعتمده ابن رشد للبرهنة على وجود الخالق هو دليل الاختراع : أي الاستدلال بوجود العالم نفسه ، على وجود الخالق . يقول : « أما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات... أما السماوات فنعلم من قبل حركاتها التي لا تفتقر ، انها مأمورة بالعناية بما هنا ، ومسخرة لنا . والمسخر المأمور مخترع ضرورة . . وكل مخترع له مخترع . . . فيصح ان للوجود فاعلا مخترعا له . . الخ . . (١) » .

مذهب ابن رشد الفلسفي - الاتجاه العام :

أ - موقفه من أرسطو : كان ابن رشد شديد الإعجاب بأرسطو ، يعمده المثل الأعلى للإنسان ، بل النموذج المتكامل للإنسانية جمعاء . يذكره في كل مناسبة ، ويقول عنه انه جمع من العلوم ما لا يجتمع عند بشر . . بل انه ملك الاهي . وان القدماء كانوا لذلك يسمونه أرسطو الالاهي . ويرى ابن رشد ان العناية الالهية هي التي أرسلت أرسطو

(١) هاذا الدليل يوافق رجال الدين لانه دعوة الى النظر في جواهر الاشياء والاستدلال منها على وجود الله ، تماما كما يدعو القرآن في كثير من آياته .
- المؤلف -

ليعلمنا ما يمكن علمه • أما الباقي فلا يدركه
سواء ••

فكان بديهيًا أن يوجه ابن رشد كل عنايته إلى
شرح كتب أرسطو أولاً • فاتبع لذلك ثلاثة أنواع
من الشروح : كبير ووسط وصغير •

ففي الشروح الكبرى : اسهاب وتعمق واستقراء
وتتبع نصوص وجلاء غموض •

وابن رشد يمتاز بهاذن عن الفارابي وابن سينا
اللذين كانا — أحياناً — يمزجان نصوص أرسطو
بشروحيهما وتعليقاتهما الخاصة •

وفي الشروح الوسطى ، كان ابن رشد يذكر
الكلمة الأولى من نص أرسطو ، ثم يشرح الفكرة •
أما في الشروح الصغرى ، فكان يعتمد إلى الإيجاز
الشديد •

لهذه المنهجية في الشرح لقب فيلسوفنا بالشارح •
وان فلسفة أرسطو دخلت أوروبا أول مرة عن
طريق كتب ابن رشد • فكانت شروحه هي ينبوع
الذي استقى منه كثيرون من فلاسفة أوروبا • ومنهم

القديس توما الأكويني الذي حمل لواء الحرب على ابن رشد بعد أن تتلمذ على يدي فلسفته مدة طويلة . هاذو الحرب - مع الأسف - لم تكن بدافع حماية العقل أو العقيدة ، بل بدافع الحماس الديني العاطفي وارضاء الكنيسة ليس الا . .

لم يكن أبو الوليد يعرف اليونانية . فاعتمد في قراءة أرسطو على الترجمات العربية المشوهة في بعضها ، والناقصة في بعضها الآخر . .

واذا كان قد وقع في بعض أخطاء ، فبسبب الالتباس بين الأسماء اليونانية عليه . لانه يبقى رغم كل شيء أفهم وأعمق شارح لأرسطو من بين جميع الفلاسفة السابقين . .

ما فوق الطبيعة (١)

أو فلسفة ابن رشد الالهية :

وجود الخالق :

يرى ابن رشد ان أول ما ينبغي أن يُبتدأ به

(١) الميتافيزيك أو العلم الالهي في اصطلاح الفلسفة القديمة ثم الوسيطة وكان يشمل فلسفة الوجود الكلي الشامل ، ولم يكن =

(في الفلسفة) هو التدليل على وجود الخالق ،
ومعرفته معرفة يقينية (١) لأن معرفة الله يجب
أن تكون سابقة على كل معرفة سواها • وقد بدأ
ابن رشد بعرض آراء الفرق الاسلامية المعروفة في
عصره بالأندلس ، فاذا هي :

أ - أهل الظاهر : ترى هاذي الفئة ان الوحي هو
الطريق الوحيد لمعرفة وجود الخالق ، وأنه يكفي
ان النبي قد أخبر بوجود الاله لكي يؤمن الناس
به • وان العقل عاجز عن اثبات وجود الله • وهي ،
لذلك ، تحرم التأويل ، وتلتزم بظاهر الشرع
وتقف عنده •

وقد نعت ابن رشد هاذي الفئة بالجهل ، وبلادة
القريحة ، وضعف التفكير • غير أنه رأى ان العامة
من الناس يجب أن يحافظو على ما سم عليه من

= مقتصر على ما وراء الطبيعة فقط • ولذلك سماه ارسطو بـ
« الفلسفة الاولى » اما العلوم التي تبحث مسائل الوجود الخاص
كالطبيعيات والرياضيات والاجتماعيات فكانت تسمى العلوم
الجزئية • اطلب كتاب : النزعات المادية في الفلسفة العربية
الاسلامية ج٢ حاشية صفحة ٢٣٢ د • حسين مروه دار الفارابي
بيروت ١٩٧٩ •

(١) أي تلك التي لا تهتمل الشك •

التقيد بالظاهر • ومن الافضل ألا تكشف لهم الحقائق •

ب - الأشعرية : وهي فرقة كان مؤسسها معتزليا ، ومعنى هاذا انها لا تزال تحمل بعض الأفكار المعقولة والمبايديء العقلية والمنطقية • فكان لا بد لابن رشد من أن يواجهها بنفس سلاح العقل والمنطق :

اعتمد الأشاعرة في اثبات وجود الخالق على دليلين ونظريتين :

- أ - نظرية الجوهر الفرد (١) •
- ب - نظرية الواجب والممكن •

أما نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ فقد ألمحنا اليها في حاشية الصفحة ٦٥ من هاذا الكتاب ولا بأس من تلخيصها هنا :

ان أشياء العالم مركبة من جواهر فردة ، وهي ذرات كل منها مؤلف من جوهر وصورة • والصورة هي صفات دائمة التغير والتعاقب على الجوهر •

(١) فصل المقال من ٢١ - ٢٢ •

وبما ان كل متغير حادث • فالكون المركب من هاذ
الجواهر والصور حادث • وكل حادث بحاجة الى
مُحدث •

ويرد ابن رشد قائلا : ان هاذ النظرية غير
يقينية ، وانها معقدة ، حتى على الحاذقين بالجدل •
والرد هو : ان الحوادث اذا كانت لا تحصل الا بفعل
الله فأفعال الله — اذن — ملازمة للحوادث • فهي
بالتالي محدثة كذلك • وهاذا مستحيل •

أما نظرية الواجب والممكن فمفادها (كما
أشار اليها أبو المعالي أحد كبار دعاة الأشعرية) :
— ان كل شيء : اما أن يكون واجبا • واما أن
يكون ممكنا • وبما ان العالم ممكن • فمعنى ذلك
انه لا بد له من سبب جعله ممكنا • وجعله على ما
هو عليه الآن (١) •

(١) انظر الصفحة ٦٥ من هالذا الكتاب •
أما الفلاسفة وخاصة الفلوسفيون والافلوطينيون يقولون : الكون
ناض عن الواحد • والفيض واجب •
— الفقهاء والمتكلمون وخاصة الاشاعرة يقولون : الكون حادث
وليس قديما ولا قديم الا الله • اي ان الكون ممكن • والامكان
يناهي الفيض ••
— المؤلف —

ويرد ابن رشد : ان العالم وجد على ما هو عليه ، لأنه أفضل عالم ممكن . وحين أضاف ابن سينا الى الواجب والممكن واجبا ثالثا سماه : واجب الوجود بغيره (وهو الموجود بالفعل والممكن قبل وجوده) وقسمه الى وجود وماهية (أي وجود بالقوة ووجود بالفعل) ، رد عليه ابن رشد منكرا هاذة التفرقة ، متهما ابن سينا بالسذاجة . اذ ان ابن سينا - في رأي ابن رشد - قد ظن ان الوجود والماهية يمكن أن يستقل أحدهما عن الآخر ، وأن يوجد مستقلين في الخارج . وان الله خلق الماهية أولا ثم خلق الوجود (بالفعل) .

والحقيقة في رأي ابن رشد : ان الله خلق الماهية والوجود دفعة واحدة (١) . ويتابع ابن رشد تعامله على ابن سينا قائلا بأن نظريته هاذة ليست خاطئة فحسب . وانما هي خطر على العامة من الناس ، لأنها توهمهم ان الله ليس حكيما في خلقه .

(١) في رأينا ان ابن رشد متعامل على ابن سينا في هاذة النقطة بالذات حين اتهمه بالسطحية والسذاجة : لان ممكن الوجود يختلف عن وجود ممكن ، ابن سينا يقول ان الموجود بالقوة ، موجود ذهني ، والماهية مادة دون صورة . والهوية مادة تلقت صورة واصبحت فعلا ، فإن هي السطحية - هنا - او السذاجة ؟
- المؤلف -

اذ أنه كان من الممكن أن يكون العالم على شكل
أحسن من شكله الحالي ٠٠ وفي هاذا الوهم ، أو
الظن ، شك في حكمة الخالق ٠٠

وهاكذا ، بعد ان استعرض ابن رشد طرق
الأشعرية والمعتزلة والصوفية وابن سينا والفارابي
ونظرياتهم في مسألة وجود الخالق ورفضها أو
تقدها ، قدم أبو الوليد دلييلين على وجود الخالق ،
هما دليل العناية ، ودليل الاختراع ٠ (وقد سبق
شرحهما قبل قليل) ٠ وفي رأيه ، ان هاذين الدلييلين
يمتازان بأنهما بديهيان لا تعقيد فيهما ولا غموض ،
وانهما يصلحان للخاصة والعامة :

فالعامة يقفون عندما يدركونه بحواسهم من
عناية الله بالكون وعباده فيدركون أنه لا بد له من
صانع ٠ والخاصة يتعمقون ويدركون بالبراهين
العقلية وما يكتشفونه من أسرار في الكون ، ضرورة
وجود الخالق (١) ٠

(١) في رأينا ايضا ان ابن رشد لم يستطع ان يقدم شيئا جديدا
في هاذه المسألة ، اي انه لم يجعل الاعتقاد بوجود الخالق يقينيا ٠٠
وانما رده الى عمليات فكرية ونتائج جدلية سواء في دليل العناية
او دليل الاختراع ٠٠ وتبقى المسألة دون حل ٠٠٠ - المؤلف -

وحدانية الخالق :

يأخذ ابن رشد على الأشاعرة — كما رأينا — طريقتهم الجدلية في اثبات وحدانية الله • لأنها ، في رأيه ، لا تؤدي الى اليقين • اذ قد اعتمدوا الجدل في اثبات وحدانية الله • فقالو : لو فرض أنه وجد الالهان . فاما أن يتفقا • واما أن يختلفا • فان اتفقا فهما بمثابة واحد • وان اختلفا : فاما أن تتحقق ارادة أحدهما دون الآخر ، فيكون الثاني عاجزا • • واما أن تتحقق ارادة كل منهما ، فينشأ عن ذلك محال • • وابن رشد يسخر من هاذو المنطق الجدلي • ويتابعه ساخرا فيقول : « لو كان هناك الالهان • فما الذي يمنع من أن يخلقا العالم بالتعاون أو التناوب • • فيعمل أحدهما ويرتاح الآخر ! • • »

الا أنه يعود فيوضح ان اعتراضه هاذو باطل أيضا • •

ثم يورد ، بعد ذلك ان الدليل الصحيح على وحدانية الله هو الدليل البديهي الذي ورد في القرآن : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » •

فهاذا دليل يرضي فطرة العامة من الناس ، ويرضي العلماء ، ولا داعي للتعقيد الذي يشوش ايمان العامة . .

صفات الخالق :

كان المعتزلة ينفون الصفات عن الله . وكان تنزيه الله عنها حصيلة مبادئهم الخمسة المشهورة وقد دعو بالمعطلة (١) بل كان التنزيه نتيجة بديهية من نتائج اتجاههم العقلي العام ، اذ لا يعقل لكل من نهج نهجا عقلانيا في الالاهيات أن يكون مشبها أو صفاتيا بحال من الاحوال . أما الأشاعرة فقد أقررو بالصفات التي وصف الله نفسه بها . ولاكنهم حذرو البحث فيها أو تفسيرها .

أما ابن رشد فكان يرى ان الله لا تدرك

(١) مقابل المبتدئة أو الصفاتية الذين يثبتون لله صفات جبرية ازلية كما وردت في القرآن دون ان يؤولوها ، وهم اهل السنة والجماعة الأوائل ، وماذه المبادئ هي : التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تشعبت المعتزلة وتوزعت عشرين فرقة ، الا أن خلافتهم كان حول الفروع لا الأصول - النظر : نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام د. علي سامي النشار ص ٤٨٢ وما بعدها ط ١ ، دار المعارف بمصر - ١٩٦٦ .

صفاته ، ولا يمكن تحديدها تحديدا كاملا أو حتى نسبيا .. فهو : عقل ، واحد ، بسيط ، حي ، عليم .. الخ .. وهاذه الصفات لا تحدث كثرة في ذات الله : فهو عليم لأنه يعقل ذاته .. وهو حي لأن عمل العقل حياة .. وهو بسيط بمعنى أنه لا ينقسم الى قوة والى فعل .. وهو واحد بمحصل ان الصفة هي عين الموصوف .

فهاذه الصفات ليست بالتالي كثرة ، بل انها هي الذات نفسها ، وهي واحدة .

العلم الالاهي :

كان أرسطو يرى ان الله عقل محض ، لا يعقل الا ذاته ، فهو بذالك بعيد عن عالم الكون والفساد ، ليس من شأنه أن يعلم ما يجري فيه على وجه التفصيل ..

والفلاسفة المسلمون الذين تأثرو بأرسطو حاولو أن يوفقو بين مفهومه لعلم الله ومفهوم الدين ، فقالو : ان الله يعلم الجزئيات من خلال علمه بالكلييات (١) أو هو يعلمها على نحو كلي

(١) وفقا للنظرية الفلق المستمر التي قال بها علماء الكلام والتي تفسر وجوب علم الله بالجزئيات ، - المؤلف -

كما قال ابن سينا • ثم جاء الغزالي فتمسك بهذا القول وكفر به الفلاسفة مستنتجا منه انهم ينكرون علم الله بالجزئيات مع ان الفلاسفة لم يقولوا بهذا صراحة •

لذلك رد ابن رشد على الغزالي ردا عنيفا - كما سبق القول - لأنه قوّل الفلاسفة ما لم يقولوه ، ونسب اليهم ما لم يصرحوا به • والقضية عند أبي الوليد هي : ان علم الله لا يوصف لا بالجزئي ولا بالكلّي • اذ أن معرفة الله لذاته تفترض معرفته لكل شيء ، لأنه يشتمل على علم كل شيء في ذاته (١) •

وعليه ، يرى ابن رشد أنه لا يصح اعتبار علم الله جزئيا أو كليا • كما يرى ان العقل البشري عاجز عن فهم كيفية علم الله • وان هذه المباحث يجب أن تحصر في الخاصة وحدهم دون الجمهور •

خلق العالم :

قال أرسطو بقدّم المادة ، أي بقدّم العالم ، وقال

(١) هانذا القول يشبه قول الصوفية في انه لم يكن في البدء سوى الله ، وهو الآن على ما هو عليه ، - المؤلف -

الفلاسفة المسلمون بنظرية الفيض الأفنوطيني (١)
وهي نظرية تعود في مضمونها الى القول بقديم
العالم . وقد كفرهم الغزالي في ذلك كما علمنا .
أما علماء الكلام فقالوا : ان الله خلق العالم .
فالعالم محدث .

أما ابن رشد فيوافق الغزالي في رفضه لنظرية
الفيض . الا أنه يحاول أن يوفق بين أرسطو
وعلماء الكلام . فيرى ان الخلاف بين الفريقين
خلاف حول الألفاظ .

وبيان ذلك : ان هناك ثلاثة أصناف من
الموجودات : (كما سبق والمحنة الى ذلك) .
طرفان وواسطة : فالطرف الاول هو هاذ
الكائنات الجزئية التي نراها ، ونعلم أن لها سببا ،
وانها حدثت في الزمن . وأنها محتاجة الى مادة
سابقة لتوجد . وقد اتفق علماء الكلام والفلاسفة
على أن هاذ الكائنات محدثة .

والطرف الثاني : هو الموجود الاول الذي لم
يتقدمه زمان . ولا يحتاج الى مادة سابقة ، أو علة
فاعلة . وهو الله .

(١) او ما يسمى بالصدر والاشراق .

وقد اتفق الفلاسفة وعلماء الكلام على أنه
قديم *

بقيت الراسطة * أو الطرف الأوسط : وهو
وجود العالم : هل هو قديم أو محدث ؟

يحل ابن رشد هاذا الاشكال أو الخلاف بقوله :
ان العالم مخلوق من العدم ، وفي غير زمن * اذ أن
الزمن نشأ من حركة العالم :

على هاذا الاساس العالم قديم ، لأنه غير مسبوق
بزمن *

ومحدث لأنه مخلوق من عدم ، وانه ليس علة
نفسه ، بل صادر عن علة * - وهاكذا فالخلاف بين
الفلاسفة والمتكلمين في هاذه المسألة ليس جوهريا (١) *

النفس وقواها :

بما أن ابن رشد لا يخرج عن مفهوم أرسطو
للنفس وتقسيماتها المختلفة من حيث تنوع قواها

(١) اخذ القديس توما الاكويني نظرية ابن رشد في القول بخلق العالم
من العدم ، دون أن يعترف انها لابن رشد * - المؤلف -

وعلاقة كل قوة من قوى النفس بما يجاورها في
الجسد أو يتصل بها على سبيل الكمال والاستكمال .
فبعض هاذة القوى كمال لبعض، وبعضها موضوعات
لبعض ، كالحاسة التي هي كمال للغاذية وكالغاذية
التي هي موضوع (أو مادة) للحاسة وهاكذا . .

لذلك رأينا ألا ندخل في تفصيلات ابن رشد
لهاذة القوى - هنا في هاذذا الكتاب - أولا : لضيق
المجال . وثانيا تحاشيا لتكرار نظريات في قوى
النفس نراها عند أرسطو تارة وعند الفارابي وابن
سينا تارة أخرى على شيء من الاختلاف حيننا وعلى
كثير من التوافق والتطابق أحيانا . فكان المتأخر
ينسخ عن المتقدم ولا يزيد شيئا (١) ذا بال .
مكتفين بالتوقف عند العقل ، والعقل الفعال بصفة
خاصة ، فان لابن رشد فيهما تحليلات وتعليقات
هامة . وأبو الوليد حري بهما جدير . . أليس هو
فيلسوف العقل في الاسلام ؟

(١) للوقوف على تفاصيل اراء ونظريات ابن رشد في النفس وقواها
انظر الكتب والمراجع التالية : تهافت التهافت - ابن رشد
والرشدية - ابن رشد فيلسوف قرطبة ابن رشد للعقاد - تاريخ
الفلسفة العربية ، جميل صليبا تاريخ الفلسفة العربية ج٢ هنا
فاخوري وخليل الجسر - دائرة المعارف ج٢ - دراسات في الفلسفة
الاسلامية د، محمود قاسم ، الخ . .

العقل :

ينطلق ابن رشد في تحليله للعقل البشري والنظر في أنواعه المختلفة من هذا التعريف الجامع : العقل هو ادراك الموجودات بأسبابها . « وان حال من رفع الاسباب كحال من رفع العقل » وأبطل العلوم جميعا . والادراك نوعان : كلي وشخصي أو جزئي .

ومعنى الكلي أن الانسان يدرك الكليات أو المعاني العامة مجردة من الهيولى . غير ان ابن رشد ينتهي الى القول بأن هذا التجريد له صلة ما بالهيولى . فيقول : « فالكلي انما الوجود له من حيث هو كلي ، بما هو جزئي » أي ان الكلي موجود في الجزئي . والجزئي هو الموضوع الفعلي لهاذا الكلي . والا لأمكن وجود الكلي خارج النفس (١) .

وواضح اننا - في عملية الادراك - نبدأ بتخيل أفراد هذه الكليات : نتخيل صورها . ومن هاهنا الصور المتخيلة نصل الى استخراج صورها المحسوسة

(١) كما يقول الغلاطون في نظرية المثل ، « وهذا غير معقول على الإطلاق إذ لا كليات خارج النفس » - المؤلف -

على الشكل والمقدار الذي تسمح به امكاناتنا العقلية والادراكية الخاصة • ومن هنا تتمايز المعقولات من شخص الى شخص • والا لكان المعقول منها عند جميع البشر سواء لعدم اشتراك التخيل والاحساس الشخصيين في ادراكها (١) ولكان الحفظ والنسيان سيان ، والجهل والمعرفة بمنزلة واحدة ••

قوة النطق :

ولكي تتم عملية الادراك التي بدأت بتخيل مفردات الكلمات ثم باستخراج صورها المحسوسة ، كان لا بد من قوة أخرى ضرورية للانسان وحده دون الحيوان ، هي قوة النطق التي ندرك بها المعنى الكلي والماهية • وهي قوة فوق قوى الاحساس يدرك بها الانسان المعاني مجردة من الهيولى «ويركب بعضها الى بعض ، ويستنبط بعضها عن بعض ، حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومهن هي نافعة في وجوده ، وذلك اما من جهة الاضطراب فيه ، واما من جهة الأفضل ، فالواجب ما جعلت في الانسان هاذة القوة ، أعني قوة النطق ••• » •

(١) للتفصيل انظر كتاب : ابن رشد فيلسوف قرطبة د. ماجد فخري
 ص ١٠٨ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠ •

أما الحيوان فليس بحاجة اليها اذ هو « يتحرك من المحسوس الى المحسوس » • وهاذا المحسوس اما حاضر واما غائب « فالبواجب ما جعلت له قوة الحس وقوة التخيل فقط ، اذ كان ليس هنا جهة ما في المحسوس يحتاج الحيوان الى ادراكها (١) » •

وتقسم قوة النطق — عند ابن رشد — الى قسمين : قوة نظرية وقوة عملية وبتعبير آخر : عقل نظري ، وعقل عملي •

العقل النظري :

يقول ابن رشد : « واما العقل النظري أو القوة الأولى فيظهر من أمرها أنها الالهية جدا ، وانها انما توجد في بعض الناس المقصودين بالعناية في هاذو النوع •

ولما كان الاختلاف شديدا بين المشائين في قضية العقل النظري فقد أراد ابن رشد أن يحسم — كمادته — هاذو الخلاف فبدأ بالمقابلة بين الصور الهولانية والمعقولات فوجد للصور الهولانية

(١) تلخيص كتاب النفس من ٢٨ وما بعدها •

(المعاني الشخصية) أربع خصائص :

- أ - ان وجودها تابع لتغير في الذات •
- ب - انها متعددة بالذات بتعدد الموضوع ، ومتكثرة بتكرره •
- ج - انها مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة ، وشيء يجري منها مجرى المادة •
- د - ان المعقول عنها غير الموجود •

في حين ان صور المعقولات تمتاز عن المعاني الشخصية بأن وجودها المعقول هو نفس وجودها •• وان ادراكها غير متناه لأنه تجريد للصور من كثرة محدودة •

كل ما ذا الفعل وتلك القوة في التجريد لا يمكن أن تكون الا لقوة غير هيولانية • وعظمتها أن المدرك فيها هو الادراك نفسه •• أي ان العقل يعقل ذاته • أما في الحس فلا ••

وابن رشد - لهاذا - يرى ، كابن سينا ، والفارابي ان « العقل يتزايد مع الشيخوخة » ، وسائر قوى النفس بخلاف ذلك •

— وبما ان حصول المعقولات يحدث بعد الحس والتخيل ، فمعنى ذلك انها ليست موجودة بالفعل دائما • حتى تلك التي تأتينا ولا ندري متى أتت ولماذا ، فانها أيضا مرتبطة بالحس والخيال •

— بهذا المفهوم الأرسططاليسي للعقل النظري راح ابن رشد يفتد مبدأ التذكر الأفلاطوني ، الذي يقول ان المعقولات موجودة بالفعل دائما وخارج النفس •• وما التذكر الا ادراك لما نسيناه منها •• كما فند رأيا لابن سينا يقول ان في النفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب •

أما العقل الهولاني — عند ابن رشد — فهو استعداد مجرد من الصور ويسميه القوة القابلة • والمعنى الحاصل في هاذ القوة القابلة هو العقل بالملكة • ثم الصورة المجردة من المادة وهي العقل بالقوة •

وماكذا لا بد للمعرفة العقلية من معقول وعقل وعقل •

والفرق الوحيد بين العقل والحس هو :

— ان موضوع الحس خارج عن النفس •

— اما موضوع العقل ففي النفس بعد أن تجرده من

الحس •

فنحن اذن بحاجة الى عقليين على الاقل لكي تتم
عملية الادراك التام :

— عقل فعال يحدث فينا المعقولات (كي لا يقول
ابن رشد يفيضها علينا) •

— وعقل منفعل يُحدث فيه العقل الفعال هاذ
المعقولات (كي لا يقول ابن رشد تشرق عليه)
لأن أبا الوليد لا يؤمن بالفيض ولاكنه متأثر به •
وهاذا العقل المنفعل المنفرد يعود بعد الموت الى
العقل الفعال الواحد ويفنى فيه ، وبين الفعل
والانفعال تحدث عقول أخرى كالعقل بالملكة
والعقل بالفعل والعقل الهولاني والعقل المستفاد
والعقل القدسي (عند ابن سينا) •

العقل العملي :

وهو قوة مشتركة لجميع الناس ، لا يختلفون
فيه الا بالنسبة • فهاذا عاقل ، وذاك أعقل ، وذاك
أقل عقلا • وهاذا العقل العملي فاسد في نظر ابن
رشد ، لأن معقولاته تحدث بالتجربة • والتجربة
يباشرها الاحساس ثم التخيل • ومعنى ذلك ان

هذه المعقولات مرتبطة في وجودها بوجود الاحساس
والتخيل « فهي حادثة ، ضرورة ، بعدوئهما » .
فاسدة بفساد التخيل » . والفرق الحاصل بين
الانسان والحيوان في قضية الاحساس والتخيل ان
« التسديس عند النحل والحياكة عند العناكب
حاصل بالطبع والفريزة لا بالاستنباط شيمة
الانسان » ولذلك فلا نرى النحل يتصرف
بمسدساته أو يغير فيها » ولا العناكب » .

والمقل العملي غير مفارق . أما المقل النظري
فمفارق كما رأينا » .

العقل الفعال :

قبل الدخول في عرض مفهوم ابن رشد للعقل
الفعال لا بد لنا من التنويه بأن النظرية الأرسطية —
التومستية (١) في العقل الفعال لم تظهر ظهوراً
واضحاً في الاسلام الأول . ثم وردت وروداً عابراً
في تصانيف بعض الصوفية عند تفسير آية النور

(١) نسبة الى فيلسوف المدرسين اللاهوتيين في أوروبا : القديس
توما الأكويني ، انظر كتاب فلسفة الفكر الديني ص ٢٥١ الترجمة
العربية ، ج ٢ ترجمة د. صبيح الصالح والاب فريد جبر دار
العلم للملايين بيروت ١٩٦٩ .

من سورة النور « الله نور السماوات والأرض »
 مثل نوره كمشكاة فيها مصباح • المصباح في
 زجاجة • الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من شجرة
 مباركة زيتونة ، لا شرقية ولا غربية ، يكاد نورها
 يضيء ولو لم تمسسه نار ، نور على نور » •
 فتشبيه الله ذاته بنور السماوات والأرض جعله
 عند الفلاسفة المسلمين بمنزلة النور الطبيعي الذي
 أشرق الله به عن ذاته فتلقته كل نفس بشرية •

وقد اختلف مفسرو القرآن وعلماء الكلام في
 تفسير هذه الآية • فمنهم من قال ان الله أراد به
 نوره الذي قدفه في قلب محمد • ومنهم من قال ان الله
 أراد به نوره الذي ألقى شعاعا منه في كل نفس
 بشرية • وللفارابي وابن سينا نظريات وتفسيرات
 طويلة حول مفهوم هذا النور أو هذا العقل الإلهي
 الواقع على تخوم ما دون فلك القمر — على حد
 تعبير الفارابي — والذي يهب الصور للعقل المنفعل •
 والعقل الفعال عند ابن رشد عقل مفارق للمادة
 من حيث هو جوهر ، فله بهذا وجود أسمي • كما
 أن له وجودا غير مفارق من حيث أنه محرك للعقل
 الهولاني الذي يحتاج في وجوده الى عقل موجود
 بالفعل دائما • وهذا العقل موجود بالفعل دائما

سواء عقلناه أو لم نمقله فهو كالشمس المشعة على جميع الكائنات ، فإذا لم يأخذ منها كائن ما بعض أشعتها فليس معنى هذا أنها غير موجودة •

أما كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال فكالاتي :

عندما تصبح الصور المتخيلة معقولة بالفعل يصبح بإمكان العقل الهولاني أن يعقلها • ويتم ذلك بواسطة نور العقل الفعال المشع على الدوام •

هاذا الاتصال يمكن أن يتم على هذه الأرض لا بعد الموت كما كان يعتقد بعض الفلاسفة • حتى إذا تم كان ذلك « بالجملة موهبة الالهية » إذ « يكون هاذا الوجود مباينا للوجود الذي يخص الانسان بما هو انسان ، يوجد لسائر قوى النفس في تلك الحال من الدهش والبهت ، وبالجملة من تعطل الأفعال الطبيعية ، ما يوجد ، حتى يقال : انه قد عرج بأرواحهم » • أما من أين ؟ فعن طريقين — كما عند اسلافه — طريق الادراك العقلي ، وطريق الحدس الصوفي • أما هو فلا يرى ان طريق الحدس الصوفي يوصل فعلا الى الادراك والمعرفة الحقيقية بل طريق الادراك العقلي وحده •

ويجب أن نلاحظ هنا مدى الشقة التي تفصل بين ابن رشد وسائر الفلاسفة الاسلاميين في مسألة العقل الفعال : فقد ذهب هاؤلاء ، من الكندي حتى ابن سينا الى أن هذا العقل جوهر مفارق يقع على تخوم عالم الكون والفساد ، ويدخل في عداد المحركات التي تحرك الافلاك (الاجرام السماوية) فاستحال بحسب فهمهم أن يوجد في النفس ، أو يمت اليها بأكثر من صفة عرضية .

أما ابن رشد فعنده : ان هذا العقل بالاضافة الى كونه جوهرًا مفارقًا ، من حيث ماهيته ، هو صورة للعقل الهيولاني من حيث فعله ، وان له بالنفس علاقة جوهرية (١) .

أما ما يعتري الصوفية من تعطيل للحواس - أثناء المجاهدة ثم الكشف فتلك حال يكتسبونها على حساب سائر القوى - وإذا عدت كما الالهيا للمتصوف الا أن ابن رشد لا يعتبره كمالات انسانية ما لم يكن كمالات طبيعية - يقول : « لو كان (الحدس الصوفي) كمالات طبيعية لكانت سائر قوى النفس

(١) ابن رشد : فيلسوف طرقة د. ماجد فخري من ١١١ المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠

والمعقولات الهولانية لها مدخل ما في وجود ذلك
الكمال » .

ومن نعم الله وسعادة الانسان - يقول ابن
رشد ، ان طريق الاتصال بالعقل الفعال مهده
ميسور لكل منا . وهو طريق تصاعدي يبدأ
بالمحسوسات ، ثم الصور الهولانية ، ثم الصور
الخيالية ، ثم الصور المعقولة .

أما الطريق التنازلي (أو الهابط) فهو أن
نفترض وجود هاذ الصور المعقولة وان بإمكاننا
اكتسابها . . وهاذه موهبة الالهية لا تتيسر لكل
منا . بل للسعداء منا فقط . وهاذه القوة النظرية
كان قد وصفها ابن رشد بأنها « الالهية جدا »
ولذلك نراه ينتهي أخيرا الى تبنيها دون غيرها ،
في هاذ المجال ، وهي من أعاجيب الطبيعة . قال
ابن رشد واصفاً العقل الفعال : « ولما كان العقل
كما يقول الذي بالفعل منا ليس شيئاً أكثر من
تصور الترتيب والنظام الموجود في هاذ العالم .
وفي جزء ، جزء منه . ومعرفة شيء ، شيء مما فيه
بأسبابه البعيدة والقريبة ، حتى العالم بأسره ،
وجب ضرورة ألا تكون ماهية العقل الفاعل لهاذا

العقل منا غير تصور هاذة الأشياء التي ها هنا •
 لاكن يجب أن يكون يعقل هاذة الأشياء بجهة أشرف ،
 والا لم يكن ها هنا مغايرة بيننا وبينه • وكيف لا
 وقد تبين ان العقل منا الذي بالفعل كائن فاسد
 لتشبهه بالهيولى (١) ومعقوله هو أزلّي في غير
 هيولى • ولقصور العقل الذي فينا احتاج في عقله
 (أي بعقله) الى الحواس ، ولذلك متى عدمنّا
 حاسة ما ، عدمنّا مفعولها (٢) • وكذلك متى
 تعذر علينا خبر شيء ما ، فاتنا معقوله ، ولم يكن
 حصوله الا على جهة الشهرة • وكذلك يمكن أن
 يكون ها هنا أشياء مجهولة الاسباب بالاضافة اليها ،
 هي موجودة في ذات العقل الفعال • وبهاذه الجهة
 أمكن اعطاء أسباب الرؤيا وغير ذلك من الانذارات
 الآتية (في المستقبل) « ••• الى أن يقول :
 » وكذلك يلزم في الثالث والرابع ، الى أن ينتهي
 الأمر الى المبدأ الاول ، وكذلك يخص المبدأ الاول
 انه لا يعقل شيئاً بالمناسبة (٣) فلذلك لا يعقل

(١) الهيولى - في الاصطلاح - هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض
 لذلك الجسم من الاتصال والانفصال •

(٢) يقول ارسطو « من فقد حاسة ما فقد علما ما » •

(٣) المناسبة هي المشاكلة والمشابهة والمشاركة • انظر تاريخ
 الفلسفة العربية د: جميل صليبا هاشية ص ٥٣١ دار الكتاب
 اللبناني بيروت ١٩٧٣ •

معقولاته بنقص ، بل عقله أشرف العقول ، اذ كانت ذاته أشرف الذوات ، ولذلك ليس في ذاته تفاضل في الشرف ، بل هو الشريف باطلاق من غير مقايسة » .

الفلسفة الطبيعية

وضع ابن رشد عدة مؤلفات في الحركة والسكون والزمان ، والنفس والعقل ، والمادة والصورة ، وما الى ذلك . كما بث أكثر نظرياته حولها في كتبه الأخرى . وقد اضطررنا - هنا - الى تركها ، جملة ، لضيق المجال ، ولأننا وقفنا على أكثرها في ردوده على الغزالي عبر كتابه : تهافت التهافت . علما بأننا لا نؤلف ، بهذا الكتاب ، موسوعة فلسفية تتناول كل جوانب فلسفة هاذي الفيلسوف المبقر وما أغزرها ، بقدر ما نحن نمهد لتلك الموسوعة المتيدة . فليعذرنا القراء الكرام .

الفلسفة العملية

سياسة وأخلاق

من الواضح ان ابن رشد قد اطلع على جمهورية أفلاطون دون سواها من مؤلفات الفلاسفة اليونان

ولا سيما كتاب السياسة لأرسطو . ذلك ان كتاب
السياسة لم يكن قد ترجم بعد الى العربية أيامه .
وهو لم يكن يجيد اليونانية ليطلع عليه مباشرة .

فاكتفى بشرح وتلخيص « الجمهورية »
و « الأخلاق الى نيقوماخس » والأصح اكتفى بشرح
جوامع جالينوس للجمهورية المترجمة الى العربية (١) .
ومهما يكن فان ابن رشد الارسططاليسي الملتزم لم
يكن بعيداً عن مشائيته في تفسيره وتأويله للمبادئ
الأخلاقية والمفاهيم السياسية المثالية الواردة في
الجمهورية . فقد قاده نهجه العقلاني واتجاهه
المادي والواقعي الى تطبيق بعض تلك المفاهيم
والمبادئ على الوضع السياسي والاجتماعي الراضح
تحت وطأته بلاد المغرب والأندلس في ظل زعامة
دينية مذهبية سلطوية كان الأمراء الموحدون
يجسدونها .

يبدأ ابن رشد - كماداته في البحث - بوضع
تعريف لما يبحث ونقاط رئيسية لكل ما يتصل به
البحث من علوم وفنون (وهي عادة أرسطو) في

(١) ترجم جوامع الجمهورية الى العربية هنين بن اسحاق .

ما يضعه من نظريات وأبحاث • وفي العلم السياسي يقول انه علم تختلف مبادئه عن موضوع العلوم النظرية والطبيعية والالاهية • • فهذه العلوم القصد منها المعرفة فقط • وإذا كان لها من قصد آخر فيأتي على سبيل الاضافة أو العرض •

أما العلم السياسي فمبدأه الارادة والاختيار وغرضه العمل • وبمقدار ما تكون هاذم المبادئ عامة أو مثالية بمقدار ما يخف فيها الجانب العملي أو التطبيقي • وهذا ما جرى للفارابي في المدينة الفاضلة حيث وضع فيها نظريات طوباوية ولم يضع مبادئ وقوانين عملية تصلح لأن تكون دستوراً لدولة على الأرض •

ويقسم ابن رشد المبادئ العملية قسمين : قسم يفحص عن الخصال المكتسبة والأفعال الارادية والسلوك وعلاقة كل منها بالآخر (١) • وقسم يفحص عن الوجه الذي ينبغي أن تغرس عليه هاذم المبادئ في النفوس ، وكيفية اقامة انسجام بينها فيها •

يمثل القسم الاول كتاب الاخلاق الى نيقوماخس •

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د. هاجد لغري من ١١٩ المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٦٨ ،

ويمثل القسم الثاني كتاب السياسة لأرسطو
الذي لم يشرحه ابن رشد « لأنه لم يصل إلينا »
كما يقول . وكتاب الجمهورية لأفلاطون الذي
شرحه ، ومهد له بقوله : ان الكمالات الانسانية
على أربعة وجوه :

الفضائل النظرية — الصناعات — الفضائل
الخلقية — الأفعال الارادية . والثلاث الاخيرة من
أجل الأولى وفي خدمتها . وهاذه الكمالات يصعب
جمعها في واحد ، لذا يرى ابن رشد ان من الأسهل
جمعها في عدة أشخاص .

وهاذا ما نوه به الفارابي عند حديثه عن صفات
الرئيس قائلا انه لا بأس من توزيعها ، في أكثر من
رئيس ، وهاذا تأثر واضح من الفارابي بكتاب
الجمهورية .

ولا تحصل تلك الكمالات للانسان الا بمساعدة
الأقران ومعونتهم . فهو لذلك كائن مدني
بالطبع (١) وهو في الضروريات أحوج منه في

(١) كما جاء في ترجمة وشرح ابن رشد لكتاب جوامع سياسة افلاطون

الكمالات الى غيره . ويشترك الحيوان معه في هاذ
الشان .

وبما ان هاذه الكمالات صعب جمعها في واحد
كان على الانسان أن يتقن كمالا واحدا أو
« تخصصا » واحدا يبرع فيه (١) .

وكما قال أفلاطون — كذلك ذهب الفارابي —
الى أن صلة هاذه الفضائل بأفراد الدولة تشبه صلة
النفوس بأجزائها (أي قواها) . أما العدالة في نظر
ابن رشد فانها « اقتصار كل فرد على تكلف الاعمال
التي يحسن لها بالطبع . ولا يمكن ذلك ما لم تكن
أجزاء الدولة خاضعة لما يمليه العلم النظري (أي
الفلسفة) » .

ومن هنا قال أفلاطون ان هاذا الجزء ينبغي أن
يكون حاكما . وتأثرا منه به قال ابن رشد بأن
أفضل الأنظمة التي تصلح للناس هو النظام
الجمهوري .

وكانه كان يقول بفصل الدين عن الدولة حين

(١) الجمهورية من ٣٧٠ .

قال : ان الفلسفة (والحاكم فيلسوف) من شأنها أن تعلم الفضائل النظرية ، أما الدين فله أن يعلم الفضائل العملية (المعاملات) وهو يرى كأفلاطون والفارابي أن رئيس الجمهورية يجب أن يكون ممن عاشوا في رحاب الفكر والفلسفة ومارسوها • والخلفاء الراشدون هم في نظره أقرب الحكام الى هذا المستوى من العيش والممارسة • ولهذا فقد حمل على النظام التيوقراطي الوراثي الذي ابتدعه معاوية محولا نظام « الشورى » الجمهوري الى نظام استبدادي ، مما أدى الى تفسخ الدولة الاسلامية وقيام الاضطرابات والثورات •

وهو يرى - كابن باجة من قبله - ان النظام الجمهوري اذا ساد لا يعود الناس بحاجة الى قضاة وأطباء لأنه يصبح خاليا من كل افراط وتفريط (١) ولأن الفضيلة ، هي التي تحمل على احترام الحقوق والقيام بالواجبات •

وابن رشد - كأفلاطون - يرى ان الحكام لا بد

(١) تاريخ الفلسفة العربية د. خليل الجبر وهذا فاهوري ص ٤٢٤ ج ٢
بيروت ١٩٥٨ •

لهم - أحيانا - من الكذب الأبيض (١) . . اذا كانت المصلحة العامة تقتضي ذلك . « اذا ما من مشترع الا ويلجأ الى الأساطير الكاذبة ، لأنها ضرورية في بلوغ الجمهور السعادة » على حد قوله .

ولابن رشد رأي مواعظي تربوي طريف هو ان أدب التكسب وشعر الغزل والمجون مضر جدا خاصة حين يلقن « للصبيبة منذ نعومة أظفارهم لأنها تحول دون التمرس بحياة الجندية . . » ومثل هذه المفاسد تكثر في أشعار العرب (٢) .

أما الرأي التربوي الأصوب والذي اقتبسه أو حاكى به أفلاطون هو ان الموسيقى والرياضة البدنية ذات أثر بعيد في توطيد أسس الفضيلة في نفوس الناشئة ، شرط ألا يكون طلبهما غاية بحد ذاته . . وشرط ألا يسرف الانسان فيهما مخافة أن ينقلب المراد منهما الى نقيضه .

-
- (١) وهو الكذب البريء الذي لا ضرر منه .
 (٢) أما شعر الفصاحة والحكمة والفروسية فيأمر بتعليمه وترسيخه في نفوس أبناء الدولة . لا سيما وهي دولة الفضيلة تلك التي يدعو اليها ابن رشد على غرار الأفلاطون .

وكانه كان يوحى لنيتشه بفلسفة القوة حين قال
 ان الدولة يجب ألا تأبه لضماف الاجسام والنفوس .
 ويكفيها طبيب واحد يتولى شفاء المواليد الذين قد
 يولدون وفيهم عاة طفيفة . كما يكفيها قاض
 واحد يصلح من يمكن اصلاحهم بالتربية أو
 القصاص . والذين لا يمكن اصلاحهم يأمر
 بقتلهم . . . ألا تعتبر أقوال نيتشه بهذا الخصوص
 صدق لصوت ابن رشد ؟ يقول نيتشه : « الضعفاء
 يجب أن يموتو ويجب أن نساعدهم على الموت . .
 واذا سمح لهم القوي بالبقاء فلمجرد خدمته . . »

نظرة ابن رشد الى المرأة :

في آراء ابن رشد ونظرياته كثير من العقلانية
 والواقعية والنظرة الجديدة للحياة والاحياء .

وهذه نظراته التقييمية للمرأة فيها كثير من
 الحداثة ، لأن فيها كثيرا من الصدق ، والنظرة
 الفلسفية المجردة من ملابسات واقع المرأة في عصره .
 نظر اليها من حيث تكوينها الجسدي ، وباعتبارها
 كائنا عاقلا ذا مواهب متعددة كالرجل . فوجدها
 بل وجدهما واحدا من حيث الطبيعة والقوى .

وهي ان كانت دون الرجل من حيث كمية بعض القوى فهي تزيده في بعضها الآخر كما وكيفاً : تتفوق عليه في الموسيقى والتربية والخدمات الاجتماعية والخيالة والنسيج واحتمال الآلام ويمكن أن تصل مثل الرجل الى الحكم وأن تكون فيلسوفة . المهم في نظره أن نطلق جناحي المرأة وأن نحطم القيود التي كبلها بها مجتمع يسود فيه حكم الرجل الجاهل أو غير الفاضل وغير العادل . يقول ابن رشد : « ان حالتنا الاجتماعية لا تؤهلنا للاحاطة بكل ما يعود علينا من منافع المرأة . فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فقط . وما ذالك الا لأن حال العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبها العظمى ، وقضت على اقتدارها العقلي ، فلذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم . وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات ، فهن عالة على أزواجهن . وقد كان ذالك سببا في شقاء المدن وهلاكها بؤسا ، لأن عدد النساء يربو على عدد الرجال ضعفين ، فهن ثلثا مجموع السكان ، ولاكنهن يعشن كالحيوان الطفيلي على جسم الثلث الباقي بعجزهن عن تحصيل قوتهن الضروري » .

أليست هي الأفكار الإصلاحية المعاصرة التي
نادى وينادي بها رواد الإصلاح الاجتماعي في العالم
الثالث اليوم ؟

أكاد أسمع وأقرأ المعلم بطرس البستاني وقاسم
أمين وجبران من خلال ابن رشد : فالأفكار
النهضوية لإصلاح شأن المرأة هي نفسها • وحتى
النبرة نفسها والفيرة بل والثورة على واقع المرأة
المزور تكاد تكون بنفس الدرجة من الغليان
والتوتر مع ميل شديد إلى العقلانية وترجمة الواقع
ترجمة علمية صحيحة لا خيال فيها ولا مثالية •
الرئيس :

ان مجتمعا يتصوره ابن رشد من خلال
ترجمته لجوامع سياسة أفلاطون ويصوره لا كما
شاء أفلاطون في جمهوريته ، بل كما يشاؤه هو ،
مجتمع لا شك عاقل ومعقول ، ومبني على الفضيلة
الممكنة لا المتخيلة • مجتمع كهذا يبدو لي أكثر
واقعية من الجمهورية التي رسم هيكليتها أفلاطون
ووضع طبقاتها وشروط العيش فيها •

والفرق بينه من جهة وبين أفلاطون والفارابي
من جهة ثانية هو أنه ظل في شرحه وفهمه لآراء

أفلاطون السياسية أرسططاليسيا ، وحين علق أو نقد
أو مهد ، فعل ذلك بالروح والعقل والمنطق
الأرسططاليسي . أما أفلاطون فقد صور جمهوريته
كما تصورها فكره الفلسفي المثالي وظل مقيدا
بنظرياته في « المثل » والفيض فجاءت تجسيدها
لفلسفته لا للواقع المعاش . وهاكذا فعل الفارابي
الذي لم يستطع أن يتحرر - في مدينته الفاضلة -
من طوباويته وتصوراته للمقل الفعال ونبوة
الحاكم وامامته .

ونظرة واحدة على الخصال التي يوجب ابن
رشد توفرها في الرئيس ، تظهر لنا كم كان أبو
الوليد عقلانيا في اختيارها رغم تقيده بمقترحات
ونظريات أفلاطون بهذا الخصوص .

فحين حدد أفلاطون فئة الرئيس وطبقته
الذهبية (١) وحتمية انبثاق الحكام منها من دون
الطبقة الفضية (التجار) أو النحاسية (الحراس)
قال ابن رشد بإمكان انبثاق الحكام من هاتين
الطبقتين . .

(١) ويقصد بها الفلسفة .

انها روح فيلسوف يؤمن بالانسان، وان مؤهلات
هاذا الانسان هي التي تعين طبقتة ، لا أصله ولا
نسبه ولا ماله •

فما دام سكان الدولة جميعا « اخوة انبثقو من
بطن أم واحدة هي الارض » فلا فرق بينهم وان
تمايزو • والمعيار الاخير الموصل الى الرئاسة هو
المواهب وتنميتها بمحبة الحكمة واكتناز المعارف
من كل نوع •

هاذه المواهب والخصال هي :

- أ - محبة العلوم النظرية ، والالمام بماهية
الأشياء على حقيقتها •
- ب - حسن الذاكرة ، وقلة النسيان •
- ج - حب الصدق ، وكره الكذب •
- د - بغض الذات والاعراض عنها •
- هـ - العزة في الحق وكبرياء النفس •
- و - الشجاعة (دون تهور) لا يثني عزيمته عن
الحق مرض أو لذة أو اكراه •
- ز - الاقبال على الخير بملء العزيمة والحرية •
- ح - البلاغة وحسن العبارة •
- ط - الفطنة، والقدرة على اقتناص الحد الاوسط

بأيسر وجه (١) وهي خصال كما ترى قال
 بها أفلاطون ولاكنها جاءت معدلة من قبل
 ابن رشد لتتناسب مع فكره الأرسطي . كما
 جاءت - بالطبع - متطابقة مع صفات الرئيس
 التي اقترحها الفارابي متأثرا هو أيضا
 بأفلاطون وجمهوريته غير ان تأثر أبي نصر
 جاء أقوى من تأثر أبي الوليد . أبو الوليد
 كان مترجما شارحا ومعلقا وناقدا ،
 لأفلاطون وجمهوريته ولم يتخل - في كل
 ذلك - عن منهجيته وواقعيته ومشائيته .
 أما أبو نصر فقد كان معجبا بأفلاطون يبني
 أفكاره ونظرياته دون تعليق أو نقد أو
 تعديل لا سيما في الجمهورية وحين أضاف
 لرئيس المدينة الفاضلة بعض الصفات
 والخصال فانما فعل ذلك بحكم كونه مسلما
 ومتأثرا بالمناخ الحمداني الشيعي وبعبصية
 الامام (أي الرئيس) .

لاكن ماذا التقيد بأفلاطونيته لم يمنع الفارابي
 من الوقوع في أخطاء أو فهم خاطيء لبعض ما ورد

(١) ابن رشد : فيلسوف قرطبة د ، ماجد فخري ص ١٢٨ وما بعدها
 المطبعة الكاثوليكية ١٩٢٨ - بيروت .

في الجمهورية كقضية شيوعية الثروة والأسرة
وأسطورة أهل الكهف والحوار السقراطي حول
مسألة العدالة • أما ابن رشد فلم يقع في مثل ما
وقع فيه الفارابي لأنه كان أفهم من أبي نصر في
هاذا الموضوع على الأقل •

وهاكذا يعتبر المحللون المحدثون ان جوامع
سياسة أفلاطون لابن رشد هي الأصح والاقرب الى
الجمهورية من المدينة الفاضلة •

ويمضي ابن رشد في شرحه لأنواع المدن أو
الجمهوريات التي يقترحها أفلاطون ويتتبع أطوارها
وأحوالها وكيف تنقلب الدولة من دولة الفضيلة الى
دولة الرذيلة • • • فلا نجد عنده جديدا سوى بعض
الاضافات والاقتراحات هنا وهناك مما يدل
على حرية التصرف والتفكير عنده ، كيلا لا يقف
عند حد الشرح وحده •

يضيف مثلا شكلين من أشكال الحكم غير ما ورد
عند أفلاطون هما : حكم طالب اللذة ، وحكم الحاجة
الطبيعية • وهاذا الشكل هو الافضل عند ابن رشد
لأن الرئاسة فيه تبنى على الشرف أو الجاه •

وأصحابها - كما يقول - يطلبون الاعمال الفاضلة
في الدارين *

أصالته ذات الاشعاع المتصل :

رأينا كم كان اعجاب ابن رشد بأستاذه الكبير
شديدا ، لاكن ذلك لم يؤد به الى الشلل الفكري ،
والتبعية المطلقة ، بحيث لا يخرج عن نظريات
أرسطو أو عليها * بل نراه يعارضه في بعض
القضايا الفكرية واللاهوتية التي أصبحت لا تتلاءم
مع الدين ، مثل : آراء أرسطو في المادة وقدم العالم ،
والصفات الالهية ، وحشر الارواح دون الاجساد
أو الافراد ، وعلم الله *

كان هاذا طبيعيا من فيلسوف عربي ، هو قبل
كل شيء فقيه وقاض مسلم ذو اتجاه توفيقى سعى
جاهدا لتلطيف الاجواء المتوترة بين الفلسفة بشكل
عام ، والفلسفة المشائية بشكل خاص من جهة ،
وبين الشريعة الاسلامية * فنجح نجاحا ملحوظا ،
وأثبت بالبرهان العقلي - كما رأينا - ان الحكمة
هي فعلا « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ... »
وانهما « المصطحبتان طبيعا ، المتحابتان بالجوهر

والغريزة » •

غير أننا نرى ان ابن رشد ظل أقرب الى المعلم
الأول والفلسفة المشائية ، منه الى الدين ، سواء
كان ذلك في المنهج والطريقة والاتجاه العقلي العام ،
أو في الاستعداد والنفسية والمزاج •

فقد غلبت عليه — حتى في مسألة التوفيق —
النزعة المادية ، والتفكير العقلاني والمرقي ، على
الايمان المطلق والعاظمي في التعامل مع قضايا
الدين : فروعا كانت أم أصولا ••

ابن رشد في كل ما كتب وناقش ووفق ، هو
ابن رشد : العالم ، الطبيب ، الفيلسوف المشائي ،
وليس ابن رشد : المسلم ، الفقيه ، القاضي وحسب •

فهو — اذن — يمثل قمة الصراع الفكري في القرن
السادس الهجري بالأندلس ، والكلمة الأخيرة في
مسألة التقريب بين الفلسفة والدين التي طالما لابت
الفكر العربي والمسلم حولها على اضطراب ، ودون
حسم ، الى أن جاء ابن رشد فوضع حدا شبه نهائي
لتجاوزات الغزالي وأتباعه •

فلولا الفكر الرشدي ، ولولا تهافت التهافت ،

وانتشارهما في الغرب الأوروبي لساد الفكر
الأشعري ، وتهافت الغزالي هناك عن طريق
الترجمات وعن طريق جامعات الأندلس ، ولتفسير
مسار التاريخ .. ولكانت النهضة الأوروبية غير
ما هي عليه الآن .. أو قبل الآن ..

الأمر الذي خلق تيارا جديدا في الغرب اللاتيني
بعد أن اطلع هاذا الغرب على مؤلفات ابن رشد
وآرائه في الدين والحكم والحكام ، ونظرياته في
الفلسفة وشروحاته الواضحة لمصنفات أرسطو .
هاذا التيار هو ما سماه الفرنسيون ابن رشد
والرشدية : Averroès et l'averroïsme وهو تيار
يجسد التفكير الحر والاتجاه العقلاني المادي لتفسير
قضايا الوجود والطبيعة والانسان والدين ، دون
اسفاف ، أ- تصيب ، أو هوى ..

وما ذاك التوازن الذي نشهده - اليوم - في
أوروبا عامة وفي فرنسا خاصة بين كفتي العقل
والايمان ، مع ميل شديد الى العقلانية والمادية .
أي بين قطبي العقل والاخلاق ، سوى نتاج ذلك
الصراع الطويل الذي قام ابتداء من القرن الثالث
عشر ، في أوروبا ، بين الفكر الأرسطي الرشدي

وبين المدرسين (١) الذابين عن حياض الدين
وتعاليم الكنيسة . حتى اذا ظهر هيغل والمادية
الديالكتيكية ، اضطربت الكفتان المتعادلتان
ورجعت كفة العقل نهائيا .

أما في الشرق العربي فرغم عودة الرشدية
— منذ مطلع عصر النهضة — فلم يحسم الأمر بعد

(١) ويمكن ان نقول المدرسانيين .

(١) *Dialectic* كلمة يونانية الاصل (ديالكتيك) التي تعني
فن المناظرة ، كان القدماء يعنون بالديالكتيك : فن الوصول الى
الحقيقة في النقاش عن طريق كشف المتناقضات في اقوال الخصم
ودحضها .

« ان الفلاسفة اليونانيين ديالكتيكيون بالفطرة » هاكذا نعتهم
(انجلز) فالماضي اليوناني الشهير هيراقليطس كان يقول : ان
كل شيء موجود ، ولكنه في نفس الوقت غير موجود . لان كل
شيء يجري وباستمرار يتغير . انه في حالة من النشوء والاضمحلال
دائمة . ويتألف العالم حسب رأيه من متضادات تتصارع فيما
بينها . ومن هنا مبدأ التطور . ثم مرت الديالكتيكية بأفلاطون
الذي فهمها على انها حركة الفكر من البسيط الى المعقد .
ثم ديكرات وسبينوزا وديدرو ثم استقرت قليلا في رهاب هيغل
رغم مثاليته . وانتهت اخيرا الى ان تصبح علما عن القوانين
العامة لتطور الطبيعة والمجتمع والفكر على يدي كارل ماركس
وفريدريك أنجلز .

للتوسع انظر : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية د.
حسين مروه ص ٤٤٩ وما بعدها ج ٢ دار الفارابي ١٩٧٩ بيروت
ومناهج ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع د. عبد الرزاق مسلم
الماجد ص ٥٠ وما بعدها المطبعة العصرية — صيدا بدون تاريخ .

بين التيارين المتصارعين : تيار العقل ذي الاتجاه
المادي في شتى وسائل التنمية . . و تيار الايمان ،
أو الاعتماد المطلق على معطيات الدين دون مناقشة
أو تطوير أي دون اجتهاد برهاني يخفف من غلواء
الحماس الديني العاطفي، ويجعل الدين — بالتالي —
دين عقل لا نقل ، دين انفتاح على الحضارات
ومنجزات العلم في العالم ، لا دين انغلاق تام على
الماضي ، أو تقوقع حول الذات . وما أضر بالاسلام
وغير الاسلام سوى هذا الانغلاق .

ولو فهمنا الدين فهما رشديا . . ثم فهما
ديكارتيا . . أو على الأقل كما فهمه رواد الإصلاح
الجدري من مثقفي عصر النهضة (١) لتبدلت
الحال غير الحال ، ولانتهى الجدل ، كما انتهى في
أوروبا منذ قرون .

لاكننا اليوم — وأقولها بكل أسى وأسف — لا
نشهد تقدما ولو بطيئا في هذا المجال — رغم خصب
البذور التي زرعها رواد الإصلاح أولئك . بل

(١) الشيخ محمد عبده نفسه انتهى في ردوده علي فرح الطون صاحب
مجلة الجامعة الى الاخذ بكثير من اراء ابن رشد في مسألة
التوفيق ، وفي السببية ، وفي الاتجاه العقلي العام ، وفي التأويل
الخ . .
- المؤلف -

تشهد ردة دينية وفكرية خطيرة في كل قطر عربي ..
 لا سيما في لبنان .. لعلها نتيجة حال الضياع التي
 يعيشها العرب ، والقهر السياسي والطبقي الذي
 يعانونه ، وتلاحق الدس والتآمر الداخليين
 والخارجيين على هذه الأمة التي يخطط لها كيلا
 تعاود نهضتها ، وتحتل مركز الصدارة في العالم
 المتقدم ، كما فعلت ذلك في يوم من الأيام .. حيث
 أعطت الانسانية زادا ثقافيا هائلا ، كان منطلقها
 الوحيد في بناء حضارتها في العصر الوسيط .

والخطر ان المخططين يجدون أدوات تنفيذية
 لهم مزروعة في قلب الأمة العربية ، أو على
 تخومها .. أدوات تشكل رأس حربة لذلك الصراع
 الايديولوجي على الوجود نفسه .. فاما أن نكون
 بعده أو لا نكون .. صراع خفي تارة — عبر
 مؤسساتنا الثقافية والدينية والمذهبية — يندس
 فيها المتآمرون من كل نوع .. والمزورون من كل
 جنس .. تحت ستار التطوير والتوجيه .. وعلني ،
 تارة أخرى ، بزرع أنظمة ، ودعم كيانات هزيلة
 يتخلون عنها بمجرد استهلاكها أو استنفاد الغرض
 منها ...

والفكر العربي الطليعي اليوم — وقد استفاد
على المؤامرة — حائر في ثوريتته والتخطيط لها —
رغم شعوره العارم بالانتماء الحتمي لهاذه الطليعة
التي كتب لها أو عليها أن تكون هي المنقذ عاجلا أو
أجلا • رغم كل عوامل اليأس من قدراتها ••

انها اليوم في مواجهة قدرها •• فاما أن تنتهي
بحيرتها وقلقها الى التمزق ، والارتقاء في أحضان
ايدولوجيات خارجية ، واما تكوين ايدولوجية
عربية فكرية أصيلة خاصة بها • قوامها :
الاصالة •• ولا انطواء •• والتراث الفلسفي ••
ولا استجداء •• والمادية الجدلية •• ولا نقل ••
أو احتذاء •• بل تفاعل وهضم •• ثم عطاء •••

نكتفي بهذا القدر ، كيلا نساق الى حذقة
لفظية نكرها ، والى استطراد لا نريده •• آمليين
أن نعود الى البحث مرة أخرى ، وفي كتاب آخر •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية - القسم الثاني - فرع الفلسفة :

جريا على عادتنا في تقديم بعض الموضوعات
المخططة أو الموسعة التي أثبتناها في كتابينا السابقين:
ابن خلدون ، وأبي العلاء المعري ، نقدم - هنا -
موضوعات موسعة ومخططة عن ابن رشد للاستئارة
بها والسير على هديها في معالجة الموضوعات المطروحة
في الامتحانات الرسمية والخاصة . ثم نختم الكتاب
بتسجيل الأسئلة الرسمية حول ابن رشد التي وردت
في دورات سابقة .

قال ابن رشد في كتاب فصل المقال :

« ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ،
اذ كان مغزا لهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي
حثنا الشرع عليه . وان من نهى عن النظر فيها من

كان أهلا للنظر فيها ، فقد صد الناس عن الباب
الذي دعا الشرع فيه الناس الى معرفة الله • وذلك
غاية الجهل ، والبعد عن الله تعالى • وليس يلزم
من أنه اذا غوى غاو • أو زل زال ، أن يمنعها عن
الذي هو أهل للنظر فيها • فان هاذا النحو من
الضرر الداخل من قبلها ، هو شيء لحقها بالعرض ،
لا بالذات » •

- أ - اشرح المعاني الواردة في هاذا النص • وبين
كيف أثبت ابن رشد ضرورة الأخذ عن
الأقدمين (٧ علامات)
- ب - ما رأي ابن رشد في التأويل • وما الاسباب
الداعية اليه ؟ (٤ علامات)
- ج - في أي المواضع يجوز التأويل ، وكيف ينقسم
الناس أصنافا بالقياس اليه ؟ (٦ علامات)
- د - ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين
الحكمة والشرعية ؟ (٣ علامات)
- أعطي سنة ١٩٧٧

التوسيع :

يقول ابن رشد في مكان آخر من كتابه فصل
المقال :

« فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن في سبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك . وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة . . . ولذلك وجب أن ننظر في كل ما قاله القدماء ، وهو يقصد الفلاسفة الذين جاؤوا قبل الاسلام فان كان صوابا قبلناه وشكرناهم عليه . وان كان غير صواب نبهنا عليه وحذرنا منه » - لا سيما اذا كان مغزاها في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه « أي اثبات وجود الصانع والنظر العقلي بمخلوقاته ، وعجيب صنعه فيها »

هنا يبرز دور محامي الدفاع الذي لعبه ابن رشد في المعركة الحامية التي شنها الغزالي على الفلاسفة ، دفاعا عن الدين وتكفيرا للفلاسفة في المسائل الثلاث المعروفة (قدم العالم - علم الله بالجزئيات - حشر الاجساد) . فانبرى له ابن رشد يرد للفلاسفة ، ولا سيما الالهييين منهم ، اعتبارهم ، ويثبت ان الدين نفسه اذا لم يؤيده المنطق ، ويؤكد البرهان ، لا يستطيع أن يصمد أمام ضربات العقل وحججه . فكيف اذا كان الدين نفسه يبحث على النظر (أي الفلسفة والمنطق) . وحين يقول ابن رشد في النص أعلاه : « وان

من نهى عن النظر فيها . . » كان يقصد الغزالي والأشعري ، وسواهما من الفقهاء الذين اكتفوا بظاهر الشرع والقرآن ، فلم يؤولوا ، ولم يوفقوا بين الدين والفلسفة . وبدلاً من ذلك حرموا على أنفسهم النظر العقلي في الدين ، وحرموا على غيرهم « وصدوا الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس ، الى معرفة الله » . اذ كيف يعرف الله حق معرفته ، ان لم يكن ذلك بدليل العقل والبرهان . والتأويل هو السبيل الوحيد لمعرفة حقيقة الشريعة . ان التعمق في فهم الوجود يقود حتما الى فهم الواجد ، وفي الاتحاد سر معرفة الواحد .

حقاً ان ذلك غاية الجهل — كما يقول ابن رشد — بل هو موقف قريب من الكفر « والبعد عن الله تعالى » . هذا الذي يقفه المخلوقون من رجال الدين ، الذين أوصدوا عن المسلم كل باب للتفكير والتأمل والاجتهاد . ومنعو « من هو أهل للنظر في كتب الفلاسفة القدماء لمجرد ان بعض الذين خاضوا في كتب الحكمة ، قد تاهوا عن قصد الفلاسفة لنقص في فطرتهم ، أو غلبة الهوى على عقولهم أو سوى ذلك . فوجود هؤلاء لا ينبغي أن يتخذ ذريعة لمنع

هاذه الكتب عمن هو أهل للنظر فيها • ان الضرر
 — اذن — ليس ناجما عن كتب الفلسفة والمنطق من
 حيث المبدأ • • بل هو ناجم عنها بالعرض ، بمعنى
 أنه لو كان فيها بعض الزلل أو بعض الغواية ، فهو
 ضرر جزئي عارض • وليس أصيلا فيها • • ومثل
 من يمنع النظر في هاذه الكتب لهاذا السبب مثل
 « من يمنع العطشان شرب الماء البارد لأن قوما
 شرقو به فماتو • • • فان الموت من الماء بالشرق أمر
 عارض ، وعن العطش ذاتي وضروري » •

هاذا ما جاء حرفيا في مكان آخر من فصل المقال •
 وهو قول توضيحي دافع فيه العقل عن العقل ،
 غافرا له زلته ، مبقيا له قيمته • كما دافع عن
 الدين دفاع من يربأ بالدين من أن يظل دين العاطفة
 والسطحية ، والهوى ، بعيدا عن العقل والبرهان :
 دفاع وجده ابن رشد واجبا عليه كمسلم عقلاني ،
 يطلب منه الدين نفسه ذالك ، ويحث عليه بآيات
 كثيرة لا تحصى (تذكر آيتان على الأقل) •

ب — ما رأي ابن رشد في التاويل • وما الاسباب
 الداهية اليه ؟

وضع ابن رشد — كماداته في البحث — تعريفا

للتأويل فقال : « التأويل هو اخراج اللفظ من
الدلالة الحقيقية ، الى الدلالة المجازية » .

والدلالة المجازية لا يدركها كل الناس لأن
فطرهم مختلفة في التصديق . وهي لا تنجلي الا
لأهل البرهان .

لذلك انقسم الشرع الى ظاهر وباطن : فالظاهر
هو الامثال المضروبة لتلك المعاني للذين لا سبيل
لهم الى البرهان .

والباطن هو تلك المعاني المخصصة لذوي النظر .
وبما ان الشرع قد دعا الى اعتبار الموجودات
بالمقل (اعتبروا يا أولي الألباب) . فان التأويل
يصبح لزاما على كل مسلم صاحب برهان ومنطق .
والاعتبار يلزمه بالفحص عن أنواع القياس ، أي
بتعلم المنطق . واستعمال القياس معمول به في
الشرع وليس بدعة .

واذا كان في الشرع ما يخالف نتائج البرهان
فيقتضي تأويله حتى ولو أخطأ العالم (عن غير
قصد) فهو معذور . كما يعذر الطبيب الماهر اذا
أخطأ في تشخيص المرض . وله أجر واحد بدل

أجرين حسب الحديث المأثور : اذا اجتهد العالم
برأيه وأصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر
واحد .

ومن الطبيعي أن يدعو ابن رشد الى التأويل
وذلك لأسباب منها :

١ - انه فيلسوف العقل لا النقل وهو في الوقت نفسه
مسلم وفقه وقاض - فكيف يرضى له
ولأمثاله من المفكرين - أن يأخذ ظاهر الشرع
دون باطنه - ألا يتساوى بذلك مع الجهلة
والسطحيين ؟

٢ - انه يريد أن ينزه الدين الاسلامي عن أن
يكون دين ظاهر فقط ، لا تأويل فيه لمعان
باطنة وحقائق بعيدة هي سر قيمته وسموه
عن الابتذال وعن أن يكون دين تشبيهه
وتجسيده وحكايات وأمثال وأساطير . .

٣ - انه فيلسوف توفيقى له فصل المقال والرأي
الحاسم في الموضوع - فكيف لا يؤول ؟
والتأويل طريقه الوحيد لظهار حقائق الدين
التي بها يرتفع الدين الى مستوى الفلسفة

والمقل والبرهان كيف يثبت ان الشريعة هي
أخت الفلسفة الرضيعة وانهما المتحابتان
بالجوهر والغريزة • « الشريعة حق والفلسفة
حق والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد
له » • ثم ان التأويل سبيله للرد على بعض
المتكلمين من أشاعرة وغزاليين ومشبهة •

كيف لا يؤول والشريعة نفسها تدعو الى
ذلك بل توجبه • فهي حين توجب النظر
والتأمل معنى هاذا انها توجب التأويل • اذ
كيف يمكن أن ندرك ابعاد رموز الآيات
القرآنية دون أن نؤول هاذه الآيات ونكشف
الغطاء الخارجي عنها ؟

ج - في أي المواضيع يجوز التأويل • وكيف ينقسم
الناس أصنافا بالقياس اليه ؟

يقول ابن رشد أن التأويل جائز بل واجب في
الأمور التي أجمع عليها المسلمون • واذا كانت
هناك آيات أو قضايا تم فيها الاجماع فيجوز خرق
هاذا الاجماع اذا كان للمقل والبرهان موقف آخر
منها • « فان قال قائل ان في الشرع أشياء قد أجمع

المسلمون على حملها على ظواهرها ، وأشياء على
تأويلها ، وأشياء اختلفوا فيها • فهل يجوز أن
يؤدي البرهان الى تأويل ما أجمعوا على ظاهره ،
أو ظاهر ما أجمعوا على تأويله ؟ قلنا : اما لو ثبت
الاجماع بطريق يقيني لم يصح ، وان كان الاجماع
فيها ظنيا فقد يصح • ولذلك قال أبو المعالي وأبو
حامد ، وغيرهما من أئمة النظر : انه لا يقطع
بكفر من خرق الاجماع في التأويل في أمثال هاذه
الأشياء ••• أما وكثير من الصدر الاول قد نقل
عنهم انهم كانوا يرون للشرع ظاهرا وباطنا ، وانه
ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس أهل للعلم به ،
ولا يقدر على فهمه • مثل ما روى البخاري عن
علي رضي الله عنه أنه قال : حدثوا الناس بما
يعرفون ، أتريدون أن يكذب الله ورسوله • فكيف
يمكن أن يتصور اجماع منقول اليينا عن مسألة من
المسائل النظرية ؟! الخ •• »

يفهم من هاذا النص ان التأويل جائز في كل
آية لها ظاهر وباطن ، وفي كل مسألة نظرية حتى
ولو كان فيها اجماع • وبما ان الاجماع صعب في
عصر من العصور : أي أن يجمع كل فقهاء المسلمين
على قضية نظرية ما ، فيجوز اذن تأويلها والنظر

فيها دون الوقوع في كفر أو بدعة كما فعل الغزالي حين اتهم المؤلفين والفلاسفة بالكفر .. ويقول ابن رشد في موضع آخر من كتابه فصل المقال : « فان الأقاويل الشرعية المصرح بها في الكتاب العزيز للجميع لها ثلاث خواص دلت على الاعجاز : أحدها انه لا يوجد أتم اقناعا وتصديقا للجميع منها »

والثانية انها تقبل النصرة بطبعها الى أن تنتهي الى حد لا يقف على التأويل فيها — ان كانت مما فيه تأويل — الا أهل البرهان . والثالثة انها تتضمن التنبيه لأهل الحق على التأويل الحق . وهاذا ليس يوجد لا في مذاهب الاشعرية ، ولا في مذهب المعتزلة ، أعني ان تأويلاتهم لا تقبل النصرة ، ولا تتضمن التنبيه على الحق ، ولا هي حق ، ولهاذا كثرت البدع » . وكما انه ليس لكل آية أن تؤول كذلك فليس لكل باطن الا يؤول .

أما لمن التأويل ؟ فيجيب ابن رشد بأن الوحي وقد تضمن ظاهرا وباطنا فمعنى ذالك ان الناس حياله لا يطبقون جميعهم تعليما واحدا . ان التعليم كالغذاء ، والشيء الواحد قد يكون سما في حق نوع من الناس ، وغذاء في حق نوع آخر . فمن

جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع كان بمنزلة من
 جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس • وقد قال
 الرسول : « انا معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس
 منازلهم ، ونخاطبهم على قدر عقولهم ، وتوجيه
 التعليم الى الناس بطريقة واحدة مخالف للمحسوس
 والمعقول — كما جاء في كتاب الكشف عن مناهج
 الأدلة لابن رشد •

ذلك ان الناس — كما يقول — متفاوتون في
 متفاوتون في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان،
 ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية ، كتصديق
 صاحب البرهان • ومنهم من يصدق بالأقاويل
 الخطائية ، كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل
 البرهانية (فصل المقال ص ٧) •

فاذا روعيت هاذي الطرق الثلاث في نشر الحقيقة
 عم التصديق بها كل انسان • ولذا قال تعالى :
 « ادع الى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ،
 وجادلهم بالتتي هي أحسن » الآية •

فكان الله قد أشار الى هاذي الطرق الثلاث في
 مسألة التصديق : بهاذي الكلمات : الحكمة — الموعظة

الحسنة — الجدل ، في مقابل : البرهان — الجدل —
الخطابة •

والتأويل لأصحاب الحكمة أي الفلاسفة والفقهام
المناطقية ويمنع على العامة بل يحرم • ولا يبقى
لهذه العامة سوى الظاهر حفظا لإيمانها •

د — ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق بين
الحكمة والشرعية ؟

قضية التوفيق قضية مزمنة في تاريخ الأديان
المنزلة جميعها • عالجها الفلاسفة المسلمون — كما
عالجها قبلهم فلاسفة كثيرون ذلك لأن في هذه
الأديان قضايا ومعتقدات لا تقرها الفلسفة ، ولا
سيما الاسلام ، كقضية خلق العالم وحدوثة وصفات
الله ، وحشر الأجساد • فكان لا بد من أن ينبري
لحل الاشكال فلاسفة مسلمون غيارى على الدين
غيرتهم على الفلسفة كالفارابي وابن سينا وابن
رشد • فحاولوا جاهدين للتقريب بين الفلسفة
والدين قدر الامكان ، ووفق ما سمحت به نظرياتهم
الفلسفية • فالى أي مدى وفقوا أو أخفقوا ؟ هاذا
مما لا مجال لذكره — هنا — •

أما ابن رشد فقد وفق - في رأينا - توفيقا شبه تام في هاذم المسألة وتفوق على سابقه تفوقا ملحوظا . وذلك للأسباب التالية :

أولا - لأنه تفرغ لموضوع التوفيق تفرغا تاما فهو الى جانب انه بث آراءه التوفيقية خلل مصنفاته كلها تقريبا ، فقد أفرد لذلك كتابين أو رسالتين هما « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعة من الاتصال » . و « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والعقائد المضلة » .

ثانيا - لأنه عمد الى الشرعة مباشرة واستنتج منها ما يوجب النظر والعقل والبرهان في الكون . ولم يطبق على الشرعة نظريات فلسفية خارجية ومعدة سلفا . .

ثالثا - لأنه وضع مبدأ جديدا أو نظرية جديدة هي نظرية الحقيقتين ، ليقول ان الفلسفة أو العقل قد لا يدرك بعض أمور الوحي ادراكا تفصيليا أو ماديا كما تدركه الشرعة ، وان هاذم قد لا تدرك من أمور الفلسفة بعض نظرياتها المعقدة ، لأن الشرعة لم تأت للفلاسفة وحدهم . لآكنهما في

النهاية تلتقيان أي (الفلسفة والشرعية) لأنهما
تعبيران عن حقيقة واحدة بطرق مختلفة . وكلاهما
جاء لقول الحق : والحق لا يضاد الحق .

رابعا - لأن حماسه الشديد للدفاع عن الفلسفة ،
ورد اتهامات الغزالي ، ودفع التهم الباطلة عنه
التي ضيقت عليه الخناق حتى نكب تلك النكبة
المشؤومة أيام حكم الموحدين في الاندلس ، كل
هاذا كان من عوامل نجاحه في تلك المرافعة والمدافعة
الشهيرة التي حشد لها كل امكاناته العقلية وقدراته
الجدلية فحق له أن ينجح ، وأن يكون له فصل
المقال . .

موضوع مخطط :

قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هاذا القول أن نفحص على
جهة النظر الشرعي . هل النظر في الفلسفة وعلوم
المنطق مباح بالشرع أو محظور أم مأمور به ، اما
على جهة الندب ، واما على جهة الوجوب » فنقول:
ان كان فعل الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في
الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ،

أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات
انما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها ، وانه كلما
كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع
أتم ، *

أ - اشرح هذا النص * وبين الغاية الاساسية
منه ، في رأي ابن رشد *

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من
جهة والمنطق وعلوم الفلسفة من جهة ثانية ؟

ج - ما كان من موقفه من الظاهر والباطن في
الشرعية ؟ وما التأويل في رأيه ؟ ومن هم
الذين يحق لهم أن يتأولو ؟
أعطي شبيهه سنة ١٩٦١

أ - الشرح والغاية :

موقف الشرع من النظر العقلي لا يعدو واحدا
من ثلاثة :

- اباحته (أي اطلاق الحرية فيه) - أو حظره
(أي منعه) أو الأمر به ، وذلك على وجهين :
الندب أو الحث (بمعنى أن يثاب الانسان اذا

فعل ، ولا يحاسب اذا أهمل) والوجوب أو
الفرض (يثاب اذا فعل ويعاقب اذا أهمل) .
واذا كانت الفلسفة هي النظر في الموجودات
للاستدلال بها على الصانع الموجد ، فان صحة
المعرفة وسعتها بالموجودات يودي الى صحة المعرفة
بالله موجدها .

— غاية اين رشد هي توضيح غرض الكتاب ،
وتحديد الطريقة الجديدة لمعالجة علاقة الدين
بالفلسفة ، وذلك بتقديم أدلة شرعية تثبت ان
الشرع نفسه أمر وأوجب فهم أمور الدين بالمقل
والمنطق (شواهد وآيات قرآنية) فصل المقال :
ص ١٨ — ٢٨ .

ب — صلة الشرع بالمنطق والفلسفة :

— الشرع دعا الى اعتبار الموجودات بالمقل (اعتبروا
يا أولي الألباب ..) .
— الاعتبار يلزمنا بالفحص عن أنواع القياس أي
بتعلم المنطق . وليس استعمال القياس بدعة
(الفقهاء والقياس) ص ٢٩ — ٣٠ .
— الأخذ عن الأقدمين ضروري وواجب (ليس

لإنسان واحد أن يبدع علما بكامله على حد
تعبير ابن رشد (ص ٣٢ •

— الخطأ في الأخذ عن الأقدمين لا يجوز أن يتخذ
ذريعة للمنع عن ذلك (العطشان والماء البارد)
ص ٣٤ •

— لم تسلك الشريعة مسلك المنطق وحده لأن
(طباع الناس متفاضلة في التصديق) (برهان ،
جدل ، خطابة) •

— الشريعة حق والنظر البرهاني حق (والحق
لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له) ص ٣٥
سطر ٧ •

ج — الظاهر والباطن والتأويل :

— بسبب فطر الناس في التصديق « انقسم الشرع
إلى ظاهر وباطن » فالظاهر هو الامثال المضروبة
لتلك المعاني (للذين لا سبيل لهم إلى البرهان)
والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل
البرهان • ص ٢٢ — ٣٦ •

— ما أدى إليه النظر البرهاني : أما أن يكون قد

ذكره الشرع ، واما أن يكون قد سكت عنه • وما
ذكره الشرع وجاء في ظاهره مخالفا لنتائج
البرهان يقتضي تأويله •

— والتأويل هو « اخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية
الى الدلالة المجازية » •

— خرق الاجماع جائز ، الا اذا كان بطريق يقيني
(الفزالي وامام الحرمين) ص ٣٧ •

— خطأ العالم معذور « كما يعذر الطبيب الماهر
اذا أخطأ في تشخيص المرض » ص ٤٤ سطر ١٠ •

— الناس ثلاثة أصناف : خطاييون ، جدليون ،
برهانيون • والبرهانيون وحدهم أهل التأويل
اليقيني (الراسخون في العلم) •

— أخطأ المتكلمون الذين تأولو وهم من غير أهل
البرهان • وأخطأ المتكلمون الذين صرحوا
بتأويلاتهم للعامة (الفزالي رام أن يكثر أهل
العلم ولاكنه كثر بذلك أهل الفساد) •
ص ٤٨ سطر ١٤ •

— وماكذا تبقى الحكمة صاحبة الشريعة « عند
الذين يعرفون التأويل ويطبقونه تطبيقا

سليما « ص ٥٨ -

أسئلة حول ابن رشد في دورات رسمية :

١ - يقرر ابن رشد في مستهل « فصل المقال » ان
الفرض من كتابه هو « الفحص على جهة
النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة وعلوم
المنطق مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور
به : اما على جهة النذب ، واما على جهة
الوجوب » -

- هل حقق ابن رشد غرضه هاذا ، وكيف ؟
- ما كان موقفه من القضايا التي أثبتها البرهان ،
وخالفها ظاهر الشرع ؟
- ما رأيه في التأويل والمؤولين ؟

أعطي ١٩٦١
انظر مخطوطه في صفحة
١٧٥ من هاذا الكتاب

٢ — جاء في « فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة
والشريعة من الاتصال » قول ابن رشد :
« واذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في

القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين ان كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه ، وأن يستعين في ذلك المتقدم بالتأخر حتى تكمل المعرفة به » .

- بين المعنى الذي قصده ابن رشد في كلامه هذا ، موضحا :
 - كيف قرر ان الشرع يوجب النظر في القياس العقلي وأنواعه .
 - موقفه من المعارف التي سكت عنها الشرع ، وهي في طبيعتها مخالفة له .
 - رأيه في التأويل للتوفيق بين الحكمة والشرعية .
- أعطي ١٩٦٢

٣ - من المباحث الشائعة في تأليف فلاسفة العرب محاولتهم الجمع بين الحكمة والشرعية ، اما ليؤمنوا لأنفسهم الجو المؤاتي للدرس والبحث ، واما لاقتناعهم بهذا الجمع . ووردت في مصنفاتهم منذ عهد الفارابي الى ابن طفيل اشارات واضحة الى هاذي القضية ، وكلها

يثبت ان الفلسفة والدين يستقيان من منبع واحد . . الى أن جاء ابن رشد فأعاد النظر في هاذة القضية ، وجاء بأقوال ما وردت في مصنفات سابقة .

اشرح هاذا القول ، ثم توسع في :

- قول ابن رشد بأن الحكمة مأمور بها شرعا .
 - موقف الفيلسوف من الاختلاف الظاهر بين الحكمة والشرعية .
 - رأيه في فئات الناس بالنسبة الى تفهم تعاليم الدين .
 - اعتقاده في الاسباب الداعية الى انتشار البدع .
- أعطي ١٩٦٣

٤ — من أشهر الاحداث في تاريخ الفكر العربي ظهور كتابي « تهافت الفلاسفة » و « تهافت التهافت » بذل فيهما الغزالي وابن رشد أقصى جهدهما لتأييد فكرتهما وسندهما بالحجج الخطائية حينما والبراهين المنطقية حينما .

أذكر بايجاز :

- موضوع هاذين المصنفين •
- القضايا الاساسية التي أثرت فيهما •
- توسع في عرض مسألة واحدة من المسائل التي يتضمنها الكتابان ، مع تفصيل أدلة الغزالي في نفي رأي الفلاسفة ، وردود ابن رشد على كل من هاذه الأدلة •

أعطي ١٩٦٣

- ٥ — ما موقف ابن رشد من الغزالي في كتاب « تهافت التهافت » وهل تأثر أبو الوليد بخصمه عند وضع « فصل المقال » ؟ كيف ذلك ؟

أعطي ١٩٦٤

- ٦ — يقول ابن رشد في فصل المقال : « فقد تبين من هاذا ان النظر في كتب القدماء واجب بالشرع ، اذ كان مغزاها في كتبهم ، ومقصدهم هو المقصد الذي حث الشرع عليه ، وان من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين أحدهما ذكاء الفطرة والثاني العدالة الشرعية ، والفضيلة الخلقية ، فقد صد الناس عن الباب الذي

دعا الشرع منه الناس الى معرفة الله ، وهو
 باب النظر المؤدي الى معرفته حق المعرفة •
 وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى ،
 وليس يلزم من انه ان غوى غاوى بالنظر فيها ،
 وزل زال اما من قبل نقص بفطرته • واما
 من قبل سوء ترتيب نظره فيها ، أو من قبل
 اجتماع هاذي الاسباب فيه أو أكثر من واحد
 منها ، أن نمنعها عن الذي هو أهل للنظر
 فيها • فان هاذي النحو من الضرر الداخل من
 قبلها هو شيء لحقها بالمرض لا بالذات •
 اشرح معاني هاذي النص ، وعين موضعه من
 الكتاب ، ثم اذكر كيف بين ابن رشد ان النظر
 في كتب القدامى واجب شرعا ، ووضح موقفه
 من الظاهر والباطن ، والتأويل في الشرع •
 أعطي ١٩٦٦

٧ - قال ابن رشد في فصل المقال : « الغرض من
 هاذي القول أن نفحص ، على جهة النظر
 الشرعي ، هل النظر في الفلسفة ، وعلم المنطق
 مباح بالشرع ، أم محظور ، أم مأمور به :
 اما على جهة الندب ، واما على جهة
 الوجوب ... » ثم قال : واذا تقرر أنه يجب

بالشرع النظر بالقياس العقلي وأنواعه ،
كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فبين
انه ، ان كان لم يتقدم أحد ممن قبلنا بفحص
عن القياس العقلي وأنواعه ، انه يجب علينا
أن نبتدىء بالفحص عنه ، وان يستمعين ، في
ذلك ، المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المرفة
به » •

أ - اشرح هاذا النص وأوضح طريقة ابن رشد
في تقريره ان الشرع يأمر بدرس الفلسفة
واستعمال القياس العقلي •

ب - ابرز رأيه في ضرورة التأويل ، وفي الداعي
اليه ، وشروطه ، ومواطن وجوبه وامتناعه ،
ومن وجب عليهم من فئات الناس ، ومن حظر
عليهم موضحا تعليله كل ذلك •

ج - أوجز تعليله المسائل الفكرية الثلاث من خلال
رسالته « فصل المقال » (دون اللجوء الى
تهافت الفلاسفة) وأيد رأيك في قيمة ادعائه
فيها حق القول الفصل •

أعطي ١٩٧٣

٨ - قال ابن رشد في مطلع كتاب فصل المقال :

« ان الغرض من هذا القول أن نفحص على
جهة النظر الشرعي هل النظر في الفلسفة ،
وعلم المنطق مباح بالشرع أم مأمور به ،
أما على جهة الندب ، وأما على جهة الوجوب .
فنقول : ان كان فعل الفلسفة ليس شيئاً
أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من
جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما
هي مصنوعات ، فان الموجودات إنما تدل على
الصانع لمعرفة صنعها ، وأنه كلما كانت
المعرفة بصنعتها أتم كانت المعرفة بالصانع
أتم » .

١ - اشرح هذا النص ، وبين الغاية الأساسية منه
في رأي ابن رشد .

ب - كيف رأى ابن رشد الصلة بين الشرع من
جهة ، والمنطق وعلم الفلسفة من جهة
ثانية ؟

ج - ما كان موقفه من الظاهر والباطن في الشريعة ؟

وما التأويل في رأيه ، ومن هم الذين يحق لهم
أن يتأولو ؟

أعطي ١٩٧٤
انظر مخططة في صفحة
١٦٧ من هاذا الكتاب

اقترح ٠٠ برسم الجيل الجديد ٠٠

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هاذا الكتاب
الى أننا سنتبع في الكتابة العربية القاعدة التالية :

أولا — ما لا يلفظ لا يكتب مثل : حذفو — لم
يحذفو — لن يحذفو وهاكذا •

ثانيا — وما يلفظ يكتب بحروفه الأصيلة لا
البديلة : كهذا مثلا وليس (هذا) ، لآكن وليس
(لكن) الخ ••

نفعل ذالك ، على الأقل ، لرفع التناقض غير
المبرر في الكتابة القديمة • فلماذا كتبو — قديما —
(هاته وهاتان) مع الألف الطويلة ، وهذه وهذان ،
وذلك ، بدونها ؟ ثم استعاضو عنها بمدة سموها
خنجرية !!

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر مما يشوه كمال لفظه وجمال صورته . وهناك من حولنا أمم غيرت حروفها تغييرا جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ، وليسهل على المطابع المتطورة رسمه أو سكه أو حفره أو صفه . .

واني لأمل من الجيل العربي الجديد أن يعتمد هذه الطريقة في كتاباته . . لا لأهميتها . . فهي بعد ذاتها ليست شيئا يذكر . . بل لأنها خطوة أولى على طريق تطوير الحرف العربي تطويرا جذريا . . ولما فيها من روح التحدي ، ورغبة في كسر التقليد الذي طالما أساء الى العقل العربي في مجالات أخرى . .

ملاحظة هامة :

وقد تبين لنا ان هذا الشكل القديم في الكتابة العربية لم يكن معمولا به الا في المشرق العربي . أما في المغرب العربي قديما (وربما حديثا) فقد طالعنا المحقق الأب اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من الرسالة المخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان : « شفاء السائل لتهذيب المسائل » والتي قام هو

بتحقيقها ودراستها ٠٠ بما يلي :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات
المغربية من كتابة الكلمات التي تتميز عن كتابتها
في الشرق عادة ٠ فان التام المربوطة يعوض عنها
بتاء طويلة : مراعات ، نجات ، مدارات الخ ٠٠

وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع
ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) ٠ كما ان الألف
الممدودة (أو الخنجرية) في (لكن) تصبح ألفا
طويلة : لآكن ، هاذا ، هاكذا الخ ٠٠ وبدل الألف
المقصورة يضعون ألفا طويلة : رعا — يتراء —
مستشفا الخ (١) ٠٠

(١) اعتمد هاذه الطريقة قبلنا زميلنا وعديلنا الدكتور احمد اللواساني
في كتابه : نظرات جديدة في تاريخ الادب الصادر في بيروت
سنة ١٩٧١ - الجامعة اللبنانية ٠

فهرس الكتاب

٥	المقدمة
٢٣	ابن رشد الشارح الاكبر
٣٠	سبب اهتمامه بأرسطو
٣١	كتبه الفلسفية
٣٢	الشروح الكبرى
٣٢	الجوامع أو الشروح الوسطى
٣٤	تهافت التهافت
٣٦	مضمون الكتاب
٣٧	قدم العالم
٥٣	مسألة الصفات
٥٥	علم الله بالجزئيات
٥٨	حشر الاجساد
٦٣	روحانية النفس
٦٥	اعتراض الغزالي
٦٩	العقل وآلة الادراك
٧٢	السببية الطبيعية
٧٥	موقف ابن رشد من المعجزة
٧٧	الله الجسم والجهة والرؤية

٧٧	الجسمية
٧٨	الجهة
٧٩	الرؤية
٨٠	الجبر والاختيار
٨٢	المعرفة والعقل
٨٣	الكليات
٨٥	المعرفة
٨٦	المعرفة اللدنية
٨٧	مسألة الحقيقة
٨٨	مسألة خلود العقل
٩٠	النبوة
٩٢	الطريقة
٩٤	الفرادة
٩٦	الاستاذية
١٠٢	القول الفصل
١٠٧	الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة
١٠٩	معرفة الخالق
١١١	ملاحظة عامة
١١٢	دليل الاختراع
١١٣	مذهب ابن رشد الفلسفي
١١٥	ما فوق الطبيعة
١٢١	وحدانية الخالق
١٢٢	صفات الخالق
١٢٣	العلم الالهي
١٢٤	خلق العالم
١٢٦	النفس وقواها
١٢٨	العقل
١٢٩	قوة النطق
١٣٠	العقل النظري

١٣٣	العقل العملي
١٣٤	العقل الفعال
١٤٠	الفلسفة الطبيعية
١٤٠	الفلسفة العملية سياسة وأخلاق
١٤٧	نظرة ابن رشد الى المرأة
١٤٩	الرئيس
١٥٤	اصالته ذات الاشعاع المتصل
١٦١	الى طلاب البكالوريا اللبنانية - فرع الفلسفة
١٦٢	التوسيع
١٦٥	ما رأي ابن رشد في التأويل وما الاسباب الداعية اليه في أي المواضيع يجوز التأويل . وكيف ينقسم
١٦٨	الناس أصنافا بالقياس اليه ما مدى نجاح ابن رشد في محاولته التوفيق
١٧٢	بين الحكمة والشريعة
١٧٤	موضوع مخطط
١٧٥	الشرح والغاية
١٧٦	صلة الشرع بالمنطق والفلسفة
١٧٧	الظاهر والباطن والتأويل
١٨٩	فهرس الكتاب

ابن خلدون

فِي سَبِيلِ
مُوسُوعَةَ
فَلَسَفِيَّةَ
٦

ابن خلدون

تأليف
الأستاذ جليل شرف الدين

منشورات
دار مكتبة الهلال

جميع الحقوق محفوظة للناس

١٩٩٥

دار و مكتبة الهلال للنشر

بني العبد - شارع مكبر - نهاية برج الضاحية - مكتب دار و مكتبة الهلال
تلفون: ٨٢٠٦٧٧ / ٨٢٦٩٨١ - فاكس: ١٦٢٢٨٦ / ١٦٢١١٠ - ص.ب. ٥٠٠٣٠ / ١٥ - بيروت لبنان
٢١٦ / ٨٢٢٤٢٦ - ٧-٨ / ٦٠١٠٠٢ / ٦٠١٠٢٠



المقدمة

ابن خلدون وعلم الاجتماع - ريادة وابداع -

أمامنا - اليوم - سيل لا ينقطع من مؤلفات
الكبار في علم الاجتماع الحديث معقودة اللوام
لماركس وديركايم وفيبر وريمون آرون ، وقبلهم
مونتسكيو وروسو وتوكوميل وأوغيست كونت
وبارتو وستراوس وجورج ميد وبرسون ورايت
ميلز وسواهم أكثر من أن يحصو *

جميع هؤلاء عاشو (١) في عصر النهضة

(١) رأينا ان نجاري زميلنا الدكتور احمد لواساني في اعتماد كتابة
عربية ميسرة ، فبدأنا هنا بحذف الالف الزائدة من الفعل الماضي
المبني للجمع المذكر ، ومن مضارعه المخزوم او المنصوب مثل
عاشو لم يعيشو ان يعيشو لعدم لزوم هذه الالف ولان جمالية
الكتابة العربية تبقى بالالف خير (انظر تفصيل ذلك في اخر
الكتاب) المؤلف *

الأوروبية والأميركية والبلشفية • أي في زمن
الايديولوجيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية
حيث مناهج البحث متوفرة والاتجاه العلمي واضح
ومعمول به ، والقوانين والنظريات منبثقة عن
صراع فكري حر ملتزم تارة ، ليبرالي تارة أخرى،
وحيث وسائل الاعلام وتبادل المعلومات من أبرز
معالم الحضارة الراهنة : يأخذ المتأخر عن المتقدم
ما شاء له الأخذ ثم يزيد عليه •

وهكذا يجد العلماء أنفسهم وكأنهم يباشرون
عملية خلق واحدة ، وإذا بنظريات أحدهم المثالية
تدحضها براغماتية الآخر وتجربيتها • ثم يتلاقى
الجميع في السير الدؤوب نحو الغاية الواحدة :
اغناء هذا العلم أو ذاك ، واثراء هذا الفن أو ذاك
من أدب واجتماع وسياسة واقتصاد وعلم نفس الى
آخر السلسلة الذهبية من العلوم الانسانية •

• هناك اذن مناهج علمية تقضي بتدميج الممارسة
النظرية مع الممارسة التجريبية في سبيل تقدم
المعرفة ودفع سيرورة البحث عن الحقيقة الى الامام •

وفوق كل هذا : هناك انسان العصر المؤمن بأنه
سيد نفسه وسيد قدره ، وان كل ما ومن حوله

يسهم في اغناء معرفته وثقافته . وانه لذلك حر
غير ملتزم الا بعلمه وفكره ومعتقده .

أما ابن خلدون : المتقدم على كل هؤلاء زمنا
وفكرا وتجربة ، فأين هو منهم ، أين حاله من
حاليهم ، وعصره من عصرهم ؟!

منذ ستمائة عام وتزيد عاش انسان مغربي
بربري مسلم ، لم يبق له من أمبراطورية حلمه
سوى ضباب داكن ، ومن اسلامه سوى ثوب مخلق
أشبه ما يكون بمرقعة الصوفي التائه ، ومن واقع
دولته الكبرى سوى دويلات ممزقة مجزأة أقرب الى
القبائل المتوحشة منها الى أي شيء آخر من أشياء
الانسان المتحضر ، لولا بقايا رموز لحضارة ، بناها
في يوم من الايام انسان صحراوي المنبت محمدي
المنطلق ، وأراد ألا تغيب عنها الشمس فكان له ما
أراد . . ثم كان لها ما لم يرد . . وها هو مجدها
في المشرق تغيب عنه هذه الشمس وتسرع بالأفول
عن مجدها الثاني في الأندلس . ويشهد ابن خلدون
أفول المجدين ويلف نفسه ظلامهما ويعتمل في ذاته
أسى مرير لخلو الساحة العربية من البطل المنقذ
وعجزه عن تفسير ذلك الا بأنه سنة الله في خلقه

وأنه قدر الأمة وقانونها الطبيعي الذي يسيرها في
دروب النشوء والارتقاء ثم التلاشي والفناء .

انه قانون التطور الذي لا يزال الى اليوم معترفا
به من قبل أولئك الأعلام الذين ذكرناهم قبل قليل .
وهم يشددون عليه سواء كانوا علماء اجتماع أو
اقتصاد أو تحليل نفسي أو ديموغرافي . كما أصبح
مسلماً به في العلوم الفيزيائية والبيولوجية ، ولكنه
لم يصل بعد الى هذه المرتبة بالنسبة الى العالم
الاجتماعي المحدد والمحكوم من قبل قوى غيبية
لا تتغير . لكن ابن خلدون حوله الى حتمية
Fatalité عمياء قاهرة تشل معها قدرة الانسان
— لذلك اعتبر تصور ابن خلدون لمثل هذا العالم
تقليدياً وباهتاً لا سيما في البلاد التي ازدهرت فيها
الرأسمالية اليوم . فالرأسمالية كما هو معلوم
تفرز أيديولوجيتها الذاتية ، وعلى وجه التحديد
تصورها الخاص للمجتمع . « فالمجتمع في نظرها
عبارة عن جمع لأفراد أحرار لا يعانوان أية ضغوط
بنوية يتصرفون تحت تأثير دوافعهم الداخلية .
هذا التصور يشكل الأساس الضمني لعلم الاجتماع ،
وعلم النفس — الاجتماعي ، ولعلم الاقتصاد في

• أميركا الشمالية (١) •

هذا التصور الفردي البراغماتيكي يواجهه تصور آخر للظواهر الاجتماعية الذي يعتبر « الحاجة » لا « الدافع الشخصي الداخلي » هو الأصح لأنه الأكثر إلحاحاً • هذه الحاجة هي نتاج طبيعي للعلاقات الضرورية البنوية للمحددات المستقلة عن « ارادة البشر » : (مثلاً حالات الازمات والحروب) •

لقد دافع جميع المؤسسين الكبار للعلوم الاجتماعية وعلى رأسهم ديركيم عن هذا التصور أمثال أدام سميث وحتى ماركس في الاقتصاد يرى هذا الرأي عند بحثه في رأس المال • وبعد فقد سقنا هذه المقارنة الخاطفة لنشير الى أي مدى كان فكر ابن خلدون متغلغلاً عبر الاجيال ومن خلال أحدث مفاهيم علم الاجتماع الحديث •

وسواء كان هذا التغلغل المؤثر على سبيل القصد من محلي المقدمة المترجمة الى اللغات الأوروبية أم على سبيل الاتفاق فهو دليل ساطع

(١) للتوسع انظر مجلة الفكر العربي م ٦ ص ١٥ - ت ١٩٧٨ - لبنان •

على صفة « المعاصرة » في فكر ابن خلدون الذي سبق زمنه فعلا بما امتاز به من قوة كشف ، ومقدرة على الاختراق والتخطي . ان تجربة ابن خلدون السياسية : اضطراره بالمناصب العليا ، وضلوعه بالمؤامرات ضد هذا السلطان أو ذاك ، ومراهقاته على الملوك والأمراء ، وانخراطه في صفوف بعض القبائل ، تجربة فاشلة ولكنها غنية بالمعاناة : فاشلة حين لم يستطع تحقيق حلمه في توحيد شمالي إفريقيا في صيغة دولة مستمرة ثابتة . وغنية حين أنتجت « كتاب العبر » ولا سيما « المقدمة » حيث تعتبر آراؤه فيها عن الدولة والعصبية محاولة جد عميقة لفهم ظاهرة « التجزئة » وتفسير هذا المجزؤ التاريخي عن نشوء دولة ممركة موحدة وطويلة العمر .

لقد امتد فكر ابن خلدون من المغرب العربي المسلم الى المشرق فرأى - بعد التجربة - ان نموذج الدولة الأموية الارستقراطية التجارية العربية المرتكزة على عصبية قبلية داخلية (قيسية ويمينية) نموذج تحققت فيه غلبة القوى التي قامت في عمليات الفتوح الأولى ، وهو ما سماه ابن خلدون العصبية الأولى أو العصبية الاقوى عندما تشكلت

وتعاظمت واجتازت حدودها الضيقة • ولكن التوسع بعد ذاته وانخراط قوى أخرى فيه من عربية وغير عربية ، وتعاظم شبكة العلاقات التجارية في مكة والمدينة ودمشق أفرز فئات اجتماعية من واقع ازدهار الحرف في هذه المدن وسواها ، وتوظيف جزء من ثروات الفئات المدينية في استثمار القطاعات وشراء اليد العاملة لها (العبيد والزنج) الخ • • كما أدخل السلطة كمحور صراع بين فئات اجتماعية متعددة القوميات مختلفة الأهداف والأطماع مما أدى من جهة الى الترف وضعف العصبية الأولى ، وبالتالي ، الى قيام الصيغة العباسية الأولى : صيغة تحالفية مشكلة من مجموعة عصبيات قومية - اجتماعية - سياسية عربية فارسية ثم عربية تركية • وهذا ما لاحظته ابن خلدون واستنتج أن هناك حتمية تفرض نشوء الدول وقانونا طبيعيا يسير بالدولة - أي دولة - الى مصيرها المحتوم تماما كالانسان (ولادة - طفولة - شباب - كهولة - موت) ولا عودة بعد ذلك ولا قيامة • •

من هنا كان ايمانه بوحدة قانون التكوين الطبيعي والاجتماعي •
وبما ان المجتمع هو عبارة عن مستفيل ومستفعل

وجود الظلم والعدوان في طبيعة الانسان فقد استنتج هذه الحقيقة : ان التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء في الطبيعة أم المجتمع . ولما كان لا سبيل الى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ الا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقا لنشوء وتجسد العناصر في الطبيعة أو لنشوء وتجسد الكائن الانساني في المجتمع برزت عنده فكرة — توهمها حقيقة — وهي أن الانسان معطل الارادة محدود الحرية أمام ذلك التفاوت وهذا النشوء ، لا يملك معهما القدرة على تغيير مسارهما أو تأخير هذا المسار على الأقل .

فنشوء المجتمعات كنشوء الكائن العضوي ، كنشوء الأمم عملية لا تخضع لمشيئة الانسان ، بل لتلك الحتمية التي سماها ابن خلدون تارة « بالاكراه عليها » وتارة « بضرورة » وجود الوازع حين يتكلم عن الملك وقيام الدولة . اذ « ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك الى الهرج المؤذن بهلاك البشر » . وتارة ثالثة يسميها السببية والقانون الطبيعي الذي يكون به النشوء والارتقاء وبقاء الأصلح في كل شيء . وابن خلدون بهذا يسبق داروين صاحب كتاب أصل الانواع ونظرية بقاء

الأصلح بثلاثة قرون . . بالرغم مما يشوب قوانينه
ومبادئه هذه من خلل واضطراب .

انها عملية التوازن والاختلال في المجتمع
الخلدوني : توازن اكراهي ، واختلال متصل .
وبتعبير آخر : تسيطر العصبية الاقوى بالغلبة
والقهر فينشأ التعاون والتوازن ، ولكن الى حين .
اذ سرعان ما تتحرك من الداخل والخارج قوى
اللاتوازن أو الاختلال من جديد فتتغير السلطة
وتبدل السيادة بسيادة عصبية أخرى ، من أجل
اقامة توازن جديد . وهكذا دواليك في دورية ثابتة
لا تنقطع : ومعنى هذا أن هناك ثباتا وتحولا في
آن ، وفي كل شيء : الكائنات ككل غير متغيرة ذوات
وجواهر ، لكن العناصر الداخلة في تكوينها تقل أو
تزيد ، تصلح أو تفسد . غير ان هذا التغير يحدث
في اطار الكل الثابت . الحالات اذن - تتغير وليس
الذوات . والفساد أحد هذه الحالات ليس طارئا
بل هو شيء دائم ويجري على سياق مطرد وثابت .

هذا القانون الطبيعى الدوري يطبقه ابن
خلدون بحذافيره على المجتمع وقيام الدول . فهو
عندما يقول : « ان نهاية الحسب في العقب الواحد

أربعة أبناء » - يحدد - والتحديد نظرية وقاعدة -
والقاعدة هنا : ان التغير أمر ثابت - أو هو تغير
مستمر على شكل واحد ووفق قانون كوني لا يتغير -

وابن خلدون يصر على الايمان بهذا القانون
وتلك الحتمية مما ترك مجالا لمنتقديه - فقالوا
انه ضيق الأفق ، ولا يؤمن بالتقدم والتطور
وامكانية تغير الصورة العامة للتاريخ الاجتماعي
وقدرة الانسان التي يعطلها هو ، مع أنها في نظرهم
خلاقة ولا حدود لها في عملية الاصلاح الجذري التي
بإمكانها ادخاله على هيكلية الدولة والمجتمع
ومؤسساتهما -

لكن من الانصاف لهذا المفكر أن نقول انه رغم
اصراره - على مبدأ الضرورة نراه يتراجع أحيانا
كثيرة عن هذا الاصرار ، كيلا يبدو ايمانه قدريا
ومحكوما بقوى غيبية - نرى ذلك حين يحدثنا في
فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه
الدولة ومداهما مكانا وزمانا انما يتحقق « وفق
عصائبها كثرة وقلة » - ومعنى هذا انه ليست
هناك أدوار أو أجيال أربعة للدولة ليس غير ..
وهو يضرب لنا الامثال على ذلك من وقائع تاريخ

الأمم والشعوب فيقول أن هناك دولا امتدت أعمارها
آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان •
ثم ملك الاسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة
والتبابعة ودول النبط والفرس وغيرها (١) ،
فالدورية النابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عند
ابن خلدون ليست دورية قدرية مطلقة بل هي
دورية موضوعية تخضع لتأثير الزمان والمكان
وخصوصية تاريخ أمة من الأمم أو شعب من
الشعوب • فهو حين انطلق من خصوصية الشمال
الافريقي المغربي واحتك بالواقع المرير المؤلم
لدويلاته وعاشه وعانى منه استنتج بما يشبه
الايمان الأعمى تلك الدورية القدرية التي تعتم
البدايات والنهايات وتضرب الأمم والممالك بأقدارها
المحتومة ونهاياتها المؤكدة •

أما حين امتد فكره الى البعيد وتحرر من كابوس
الواقع المغربي الرهيب •• وجد أن الأمم والدول
وان حكمت بقانون الضرورة وبمبدأ تلك الدورية
الا أنها قادرة على الحياة من جديد والازدهار بعد
الانهيار • وهي على الاقل قادرة على التخفيف من

(١) انظر المقدمة من ٣١٠ •

وطأة ذلك القانون وبالتالي تأخير موتها ولو الى حين . .

نوعية التفكير عند ابن خلدون :

يبدو لنا من كل هذا الجهد الذي بذله ابن خلدون في التقصي والسبر والمراقبة لسير التاريخ الاجتماعي وتكون الاحداث والعناصر - في الطبيعة كما في المجتمع - انه صاحب فكر عقلاني نفاذ وتفكير معرفي خارق اعتبر بحق ظاهرة انسانية قل مثلها في عصر انحطاطي عربي (القرن الرابع عشر ميلادي) قل فيه المبدعون والفلاسفة بل انعدموا انعداما كلياً بعد نكبة ابن رشد .

من معالم هذا الفكر :

أولاً : يتبع ابن خلدون دائماً المنهج العقلاني بخلفية دينية غير مغلقة .

ثانياً : يتخذ من السببية الطبيعية مذهباً يحدد به معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرس فيه الظاهرة الاجتماعية على أساس مبدأ الضرورة وقانون التطور الطبيعي .

يبدو ابن خلدون على الدوام معاشيا للواقع
متشبثا به محلا له ، مستنتجا من جزئياته القوانين
كاشفا عن العلل . وهو ليس مجرد فكر يرى واقعا
معينا فيصفه . ولكنه فكر يعبر عن موقف اجتماعي
أمام هذا الواقع ومن خلاله . ذلك لأنه فكر تجريبي
Empirique معاين . يبدأ بالخاص الملموس الى
العام المطلق ليؤكد ما يذهب اليه في فهم الظاهرة
الاجتماعية .

ومع ان فكر ابن خلدون كان ايمانيا وتصوفيا ،
وتدينه كان واضحا باعتباره فقيها بارزا من فقهاء
المذهب المالكي (تولى تدريسه في مصر قرابة ربع
قرن) . الا أنه حين كتب المقدمة ، وفسر التاريخ
الاجتماعي كان معرفيا Epistémologique وتجريبيا
في أن معا : أي مستقلا تماما عن نزعاته الدينية
والعرفانية تلك ، وان لم يكن متحررا منها أو
متنكرا لها .

ومعنى ذلك أنه كان ذا فكر ثنائي قادر على
اقامة ذلك التوازن شبه التام بين العقلانية والدين .

كما نلاحظ في هذا الفكر صفة اللاطلاق
أو اللامطلق : فالحقيقة عنده ليست مطلقة بل هي

نسبية • وقد طبق ذلك على الملك والسلطان
والعصبية • صحيح ان لكل شيء - في رأيه - صفة
خاصة به ، وذاتية تميزه عن غيره • ولكن قيمته
الحقيقية اضافة أي نسبية ، بمعنى ان الذي حقق
للملك - مثلاً - قيمته أنه ذو سلطان وذو رعية
« فالسلطان من له رعية ، والرعية من لها سلطان » •
كما يقول - فقيمة السلطان - اذن - ليست بعد
ذاته ، بل بالاضافة الى الرعية (١) • وهكذا
العصبية : قيمتها ليست في كونها علاقة دم ونسب ،
بل بشيء مهم آخر هو في غلبتها وقدرتها على الفعل
والتأثير وتمكنها من الحلول بالقهر والقوة محل
العصبية المتلاشية والدول المنهارة •

وهناك جانب آخر جدير بالملاحظة في فكر ابن
خلدون الغني الخصب وهو انه يعتبر « الكم » ذا
شأن في تأثير الاشياء وعظمة الدول ، وليس « نوع »
تلك الاشياء أو الدول • • أو كلفتها • • يقول
بخصوص العصبية : « انما تكون بكثرة العدد
ووفوره » • أي بكمية الاقرباء والاعوان والحلفاء

(١) وان كانت قيمة الرعية بذاتها وخصوصيتها اكثر من السلطان •
فقد تعيش الرعية بلا سلطان - كما يقول الافغاني - ولكن
السلطان لا يعيش بلا رعية ولا يعتبر سلطانا على الاطلاق

لا نوعيتهم • والدولة الغنية القوية هي الدولة
الواسعة الأرجاء الكثيرة السكان ، في نظره ، حتى
النمو الحضاري يكون « بكثرة الفعلة والسكان (١) » •
على حد تعبيره • وهو حين يتحدث عن انتقال
الرئاسة البدوية الى الملك الحضري نجده لا يصر
على عامل العصبية في نمو الدول • بل يكاد يحصر
دور العصبية في التكوين فقط • أما في النمو
والتطور فيحل عاملا آخرا غير العصبية هو العامل
الاقتصادي •

فالدولة لا بد لها - بعد قيامها بالعصبية
والشوكة - من أن تتغير بنيتها الاجتماعية - بعد
الجيل الثاني - حيث ينقلب أفرادها من بدو الى
حضر : أي من جماعة تكتفي بضروريات العيش
لاعتيادها عليها ، أو لجهل منها لسبل الترف
والانفاق ، الى جماعة متحضرة أصبحت تعرف هذه
السبل بالاختلاط والمحاكاة والتطبيق • ولم تعد
تكتفي بالعوائد القديمة بل أصبحت تمجها

(١) على أن ابن خلدون لا يلغي الكيف المعنوي الغاء بل يعتبره ثانويا
أو عاملا مساعدا •

وتزديدها (١) وغدت الكماليات هي المطلوبة والمرغوبة . يقول ابن خلدون « ثم اذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه ، دعاهم الى السكون والدعة وتعاونو في الزائد على الضرورة (٢) ، واستكثرو من الاقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والامصار للتحضر » .

ثم يجعل ابن خلدون من هذا العامل الاقتصادي نفسه ، وهذا الترف والغنى ، سببا لانهايار الدولة واندثارها مثلما كان سببا لازدهارها .

فضعف العصبية اذن ليس وحده الكفيل بانهايار الدولة أو السلطة بل هي العوامل الداخلية الحضارية المستجدة . وهي عوامل اقتصادية وليست عرقية أو أخلاقية .

-
- (١) كحركة ابي نؤاس التجديدية في الشعر والمياة والعادات التي يخطيء بعض النقاد حين يردون اسبابها الى « شعبية » في اللواسي وكره منه للأعراب وبالتالي العرب جميعا ، مع انها بكل بساطة حركة طبيعية ، وبالنظرة الخلدونية حركة لا بد منها حين يتم التطور في المجتمع - المؤلف .
- (٢) وهذا ما يسمى اليوم بوفرة الانتاج او التراكم الاقتصادي ، - المؤلف - .

وابن خلدون في فصوله الخاصة بابطاله مقدرة العقل على الاحاطة بالماورائيات والمجردات وانكاره صناعة النجوم وثمره الكيمياء ، لا يبطل الفكر النظري للعقل ولا العلم بالنجوم ، والكيمياء • انه في الفلسفة يرفض الفكر التأملّي الماورائي المجرد • وهو في علم الفلك يعدد لنا الاسباب التي تحول دون معرفتنا لحقيقة النجوم وتأثيراتها معرفة يقينية تامة • وفي الكيمياء لا نراه يرفض مفاعيل العناصر ولا امكانية تحويل المعادن السفلى الى ذهب • انما يرفض امكانية الاحاطة والسيطرة على الاسباب المتعددة وجمعها كلها - في زمن معين - ثم اجراء عملية التحويل •••

وكيفما دار الأمر فاننا بقليل من الفوضى والتأمل والانصاف نجد لدى ابن خلدون فكرا معرفيا هو مزيج من التجريبية المادية (لا التجريبية الساذجة المباشرة) والعقلانية الواقعية (لا المثالية) التي تتوافق مع ثقافته الدينية وان لم تنصهر فيها • وهو فكر خلاق قادر على الكشف والتخطي واستنباط القوانين وتحديد المواقف رغم ما قيل ويقال فيها بأنها لا تصلح لكل زمان ومكان ولا تشكل أيديولوجية اجتماعية لها نصيب من الديمومة

والخلود • ان فكرا هذا هو نهجه ومنطلقه ومستواه
فكر لا شك علمي معرفي وعقلاني تحليلي ، لا يزال
الى الآن صفة المفكرين المبدعين ، والباحثين
الموضوعيين •

حسبه انه كان فكرا رائدا خلاقا في عصر فقدت
فيه الريادة والخلق •

وحسبنا نحن منه ذلك حجة للايمان من جديد
بالفكر العربي القادر على الخلق والابداع مهما
تراكمت عليه المموقات وحطت من شأنه المرجفات •

وبعد فاني لأرجو أن أكون بهذه المقدمة العجلى
وبهذا الكتيب المضغوط قد ساهمت - ولو بخطوة
واحدة - على درب الموسوعة الفلسفية العربية
العتيدة التي تبشر بها دار مكتبة الهلال •

المؤلف

ابن خلدون

٧٣٢ - ٨٠٨ هـ ، ١٣٣٢ - ١٤٠٦ م

- ١ - مقدمة الكتاب •
- ٢ - عصره - حياته •
- ٣ - مقدمة ابن خلدون وأقسامها •
- أ - التاريخ : مفالط المؤرخين ، وحاجة المؤرخ
الى علم العمران •
- ب - علم العمران :
- العمران البشري على الجملة ، نشأته •
- اثر الاقليم والتربة •

- ١ - العمران البدوي القبيلة والعصبية • صفات البداوة •
- ٢ - العمران الحضري : نشأته : ضعف العصبية فيه •
- ٣ - نشأة الدولة وعمرها وأطوارها (منازع الملك فيها) •
- ٤ - وجوه المعاش عند الناس ، وتأثرها بالبيئات المختلفة •
- ٥ - موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :
 - (حدود العقل وبطلان الفلسفة)
- ٦ - ابن خلدون والتربية والتعليم •
- ٧ - ابن خلدون ومفهوم الحرب •
- ٨ - علم العمران وعلم الاجتماع الحديث • مقدار المعاصرة في نظرياته •
- ٩ - مواطن الضعف في نظرياته •
- ١٠ - مكانة ابن خلدون وتأثيره •
- ١١ - التصوف عند ابن خلدون •
- ١٢ - نماذج متنوعة •

١٢ - مكانة ابن خلدون وتأثيره *

١ - عصره :

عاش ابن خلدون في القرن الثامن الهجري ،
(الرابع عشر الميلادي) وكان هذا العصر عصر
تحول وانتقال :

— تفكك وانحلال في العالم العربي *

— انبعاث ويقظة في العالم الغربي (أوروبا) *

ففي الأندلس : كان معظم بلاد الاندلس في هذا
العصر قد خرج من حوزة العرب ، وأصبح تحت
حكم الاسبان ، بما في ذلك أهم مراكز الحضارة
الأندلسية : كطليطلة وقرطبة واشبيلية (١) *

وكانت جماعات كثيرة من سكانها العرب قد
جلت عنها الى المغرب ، ولم يبق تحت حكم العرب
هناك سوى قطعة صغيرة في الجنوب الغربي من
الاندلس *

(١) اندلس معربة من فاند الوس : او البلاد التي كانت تسكنها
قبائل الفاندال ، وقد حلف العرب حرف (ف) لعدم وجوده في
لغتهم ووضعوا مكانه الفاء فصارت : اندلس - الفولف - *

وكان يحكم هذه البقية الباقية من الاندلس بنو الأحمر . الا أن أمراء هذه الأسرة نفسها كثيرا ما كانوا يتنافسون على الحكم ويتخاصمون فيه الى حد الاقتتال .

وكثيرا ما كان الأمراء والحكام الذين يفشلون في ثوراتهم يلتجئون الى المغرب العربي ، وان كانوا من الأندلسيين ، أو الى الأندلس ان كانوا من المغرب .

وكانوا اذا استجد خلاف بين سلطان المغرب وسلطان الاندلس ، أطلق كل واحد منهما زعماء الثورة الذين كانوا قد التجأوا الى بلاده بغية أحداث الشغب والقتال في بلاد خصمه . ناهيك بالحروب المستمرة بينهم وبين أهل البلاد من نصارى الاسبان . وأما بلاد المغرب فكانت مجزأة الى ثلاث دول ، تحكمها ثلاث أسر (١) .

وكانت هذه الدول الثلاث في نزاع مستمر

(١) بلومرين في المغرب الأقصى (مراكش) ، وبنو زيان من بني عبد الواد : في المغرب الأوسط ، (الجزائر) ، وبنو حفص من فروع دولة الموحدين (تونس) ، أو إفريقيا كما كان اسمها يومذاك .

بعضها مع بعض (١) . وقد كثرت فيها الفتن والاضطرابات وكثيرا ما كانت تنشب الحرب بين أبناء العمومة أو الخؤولة . أو حتى بين الأخوة والأشقاء ، وبين الآباء والابناء تكالبا على الملك ، فتتفسخ الدولة ، ويحاول حكام الأقاليم أن يستقلوا بأقاليمهم (٢) .

ورب سائل يسأل : ألم يوجد من الفقهاء أو الشعراء أو القادة من يرفع صوته مطالبا بالاصلاح وجمع كلمة المسلمين ؟ نقول بلى وجد . . . ولكن . . . من زاد الطين بلة والنار اشتعالا لتزلفه وسخفه وجبه لذاته ومآربه الشخصية .

وابن خلدون دخل في صميم هذا الجو السياسي المحموم فعاشه وعانى منه مدة ربع قرن ، واتصل بأشخاصه اتصالا وثيقا . وأفاد منه ومنهم ومن أحداثه الشيء الكثير . وفي عصر ابن خلدون ظهرت على مسرح الاحداث حركتان قويتان :

-
- (١) وهي الدول المسماة باسم سلاطينها عادة ، كقولنا : الدولة المرينية ،
(٢) تماما كما حدث قبلهم في المشرق « ومن شابهه ابه فما ظلم » .

- احداهما فتوحات تيمورلنك (١) ذلك الذي
كانما توجهت به النكبات على العرب •
- وثانيتها قيام دولة العثمانيين (٢) •

قام تيمورلنك بفتوحات كاسحة شملت جميع
الاقطار الآسيوية من الصين (٣) الى العراق الى
الاناضول الى بلاد الشام • وفي سنة ١٤٠١ رافق
ابن خلدون الملك الناصر خليفة السلطان المملوكي
برقدوق الى دمشق في حملته على تيمورلنك المخيف •
وقد وفد ابن خلدون على تيمورلنك فأكرم وفادته
وسعى لديه الى الصلح وحقق الدماء •

-
- (١) تيمورلنك او تيمور الاعرج (١٣٣٦) ولد فيما وراء النهر وكان
اهل اسلافه وزيرا لابن جنكيزخان • الا ان اسرته ادعت اليها
منحدرة من جنكيز نفسه : دوح ارض الرافدن في مدة سنتين •
وفي تكرت مسقط رأس صلاح الدين الشاهرا من جماعهم
ضحاياهم • انظر تاريخ العرب المطول ص ٨٢٥ حتي •
 - (٢) تأسست الدولة العثمانية في الاناضول حوالي سنة ١٣٠٠ على
انقاض المملكة السلجوقية وعلى حساب الامبراطورية البيزنطية •
وقد كان احتلال محمد الثاني الفاتح (١٤٥١) للقسطنطينية
سنة ١٤٥٣ • تاريخ العرب المطول حتي ص ٨٢٥ قسم سادس •
وبقيام هذه الدولة انتهى تاريخ الخلافة العربية وقضي على
سلطة المماليك وانتقل مركز الاسلام غربا • • وعصره تم اكتشاف
أمريكا •
 - (٣) قال انه دخل موسكو واقام فيها سنة — تاريخ العرب حتي ٨٣٦ •

حياته :

نستطيع أن نقسم حياة ابن خلدون الى أربع مراحل على وجه التقريب :

أ - مرحلة النشأة والتلمذة (١٩ سنة) في مسقط رأسه تونس : حفظ قرآن ، تجويد بالقراءات السبع ، علوم العربية •

ب - مرحلة الوظائف الديوانية والمناصب السياسية (٢٥ سنة) • قضائها متنقلا بين المغرب الأدنى والوسط والاقصى ، وبعض بلاد الاندلس • واستغرقت كل وقته وجهده •

ج - مرحلة التفرغ للتأليف (٨ سنوات تقريبا) • في هذه المرحلة حيث نضج فكره وتمت عدته ألف كتابه الشهير : « كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر » • ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم : « مقدمة ابن خلدون » ، مجلد واحد من سبعة مجلدات « استغرق فيه ٥ أشهر فقط (طبعة بولاق مصر) •

د - مرحلة التدريس والقضاء (٢٤ سنة)
قضاها كلها في مصر *
مولده واسمه :

هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون
الحضرمي (نسبة الى قبائل حضرموت التي ادعى
اتصال نسبه بها) (١) *

ولد في تونس العاصمة سنة ٣٧٢ هجرية
(١٣٣٢ ميلادية) ، وكان أبوه من رجال العلم
والأدب ، فعني بتربيته عناية فائقة ، وهيا له
الدرس على أقدر الاساتذة في تونس يومذاك ، حيث
تلقى على أيديهم :

القرآن ومبادئ النحو وكثيرا من كتب الأدب

(١) في كتابه « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » * وهو
من الكتب الفريدة من نوعها في فن الأوتوبيو غرافيا ، أي
ترجمة المؤلف لنفسه ، انظر كتاب ابن خلدون د ، علي عبد
الواحد واقي ص : ١١ اعلام العرب ع مصر ، وكان لقبه ولي
الدين اطلقه عليه السلطان الظاهر برقوق حين ولاه القضاء في
مصر ، كما اطلقت عليه القاب وصفات كثيرة في حياته وبعد
مئاته مثل : الوزير والرئيس والحاجب والصدر الكبير والفقيه
الجليل وعلامة الأمة وامام الائمة وجمال الاسلام والمسلمين *
ابن خلدون د ، علي عبد الواحد واقي - اعلام العرب ع - مصر
ص ١٤ *

ودواوين الشعر ، والفقه ، والحديث والعلوم
العقلية : (كالمنطق والفلسفة مقابل العلوم
الشرعية) *

ولما بلغ السابعة عشرة تعرض لنكبة شديدة :
انتشر الطاعون وأخذ يفتك بالناس في تونس ،
ففجع ابن خلدون بوالديه وبكثير من أساتذته
العلماء ، فأخذ يفكر في السفر ، وحين بلغ العشرين
دعاه الوزير ليتولى الكتابة في ديوان السلطان فقبل
ابن خلدون على كره منه رجاء أن يتاح له السفر
خارج تونس *

وكان أمير قسطنطينية (في الجزائر) يطالب
بالسلطنة ، ويزحف نحو تونس ، فخرج سلطان
تونس بجيشه لملاقاته ، ومعه ابن خلدون ، ولما
التقى الجيشان انهزم جيش السلطان وفر ابن
خلدون ناجيا بنفسه متوجها نحو المغرب (مراكش) *

في فاس :

تنقل ابن خلدون مدة بين البوادي وعاشر
القبائل ، حتى التقى أخيرا بسلطان المغرب « أبو
عنان » وبوزيره الحسن بن عمر . فاستدعاه

السلطان الى فاس وكانت مقرا لسلطنته والحقه
بديوانه •

الا أن ابن خلدون لم يستقر في عمله فدفع الى
الاشتراك في خطة سرية تؤامرية ضد السلطان
وهي : العمل على تسهيل سبيل الفرار لأحد الأمراء
الأسرى • وكشفت الخطة فأمر السلطان بسجن ابن
خلدون وأودع السجن (قرابة السنتين) الى أن
توفي السلطان ، واستلم الحكم الوزير • الا أن
الأمراء لم يعترفوا بسلطنته وثاروا عليه • وكان
أقواهم الأمير أبو سالم فرأى ابن خلدون أن ينضم
اليه (بالرغم من فضل هذا الوزير على ابن
خلدون ، اذ كان قد أخرجه من السجن) • وقد
قدر الأمير أبو سالم هذه الخدمة من ابن خلدون
فاتخذته كاتباً مكافأة له (١) • لم تطل سلطة أبي
سالم أكثر من سنتين فثار عليه وزيره وقتله •
استأذن ابن خلدون في الرحيل فأذن له الأمير الجديد
فمضى الى الاندلس (٢) •

(١) كما ولاه « خطة المظالم » أي القضاء •

(٢) ويقال ان ابن خلدون انتفض على مولاه أبي سالم وساعد وزيراً
سابقاً يدعى عمر بن عبد الله الفونودي على قتل السلطان ،
وتسلم الامور بفاس سنة ١٣٢١ - الفلسفة العربية في موضوعات
موسعة ص ٣٤٢ لجيب مفول - مكتبة الطوان - بيروت ١٩٧٠ •

في الأندلس :

وكان سبب اختياره الأندلس ما كان يربطه
بسلطان غرناطة أبي عبد الله المخلوع ثالث ملوك
بنو الأحمر ، وبوزيره لسان الدين بن الخطيب من
صداقة ومودة (١) . ولذلك لقي منهما كل ترحيب
واكرام . بدليل ان أبا عبد الله هذا انتدب ابن
خلدون سفيرا لعقد الصلح بين بطرما ابن أدفونش
(الفونس المعروف ببطرس القاسي) وبين ملوك
العدوة (المغرب) فنجح في سفارته ، فأقطعه ابن
الأحمر قرية البيرة بمرج غرناطة . الا أن الوشاة
بدأوا يسعون بينه وبين صديقه الوزير ابن
الخطيب ، فلم يطمئن إلى سكوت صديقه وتغاضيه
ولم يلبث بين عينيه هدوء العاصفة فقرر الرحيل .

استأذن ابن خلدون وغادر الأندلس بعد إقامة
دامت ثلاث سنوات . ومضى بحرا إلى بجاية في
المغرب ، وكان أميرها أبو عبد الله الحفصي صديقا
قديمًا له . فاستقبله هذا استقبال الفاتحين . ثم

(١) ذلك لأن ابن خلدون كان قد أحاط بهما بعنايته يوم كانا لاجئين في
فاس (١٣٥٩) وساعدهما على العودة إلى الحكم - المصدر
نفسه .

قلده الحجابة (أي الوزارة) • ولكن الحال لم يدم طويلا وسرعان ما قتل أبو عبد الله من قبل ابن عمه أبي العباس صاحب قسطنطينية ، فنجا ابن خلدون بنفسه وفر قاصدا بسكره (١) ، حيث طلب اليه سلطان تلمسان أن يدجن أو يخضع له قبائل « رياح » العربية ليحارب بهم بجاية فقام بالمهمة خير قيام •

وهناك بين القبائل تعرف الى أحوال البدو ، ونزعاتهم ونمط حياتهم مما جعله يضع نواة كتابه « العبر » الشهير ، بعد أن « تمرس بالآفاق » كما يقول المتنبي ، وبعد معاشة واستقراء طويلين كرس لهما أكثر أيام عمره السياسي (٢) •

وكالعادة هاجم السلطان عبد العزيز (سلطان فاس) مدينة تلمسان ، فحاول ابن خلدون العودة الى الاندلس • لكن رجال عبد العزيز أدركوه وقبضو عليه (٣) •

(١) في المغرب الأوسط •

(٢) مكث ببسكرة وعاش مع القبائل أكثر من ست سنوات •
 (٣) تخلص ابن خلدون من هذه الورطة بترك أبي هو ومشايعه عبد العزيز فدعا الناس الى طاعته واستمال اليه قبائل رياح • وفي سنة ١٣٧٢ توفي عبد العزيز وقام مكانه سلطانان في فاس • =

والجدير بالملاحظة أن ابن خلدون قد غير من طريقة عمله السياسي عندما كان في بسكرة : فبعد أن كان يستعمل دهاء السياسي ومكره لا يراعي معهما سوى مصلحته الشخصية ولا يعتمد الا عليهما، راح الآن - وقد اتسع نفوذه في القبائل - يضيف اليهما عنصرا ثالثا هو تأليب هذه القبائل ضد هذا السلطان أو ذاك طمعا بالشهرة ونيل المكانة العالية والرتب الرفيعة التي لم يعد « طغيان الشباب » فيه يرضى بأقل من الوزارة أو السفارة .

وكان في المغرب أربع عواصم سياسية هي : فاس وتلمسان وقسطنطينة وتونس . وكانت المداوة مستحكمة بين هذه العواصم - فاستطاع ابن خلدون أن يلعب دورا سياسيا هاما بينها بما له من طاقة على التآمر ونفوذ كبير في القبائل .

بداية النهاية :

اضطر ابن خلدون - أخيرا - للعودة الى فاس .

= فابتلى ابن خلدون - كمادته في التقلب وانتهاز الفرص الى تلك المدينة ومحاوّل خطب ود الاثنين معا . لكنه ما لبث ان اغضب اهدهما فقبض عليه ولم يطلق سراحه الا بعد تدخل السلطان الآخر . ثم ذهب الى الاندلس . الفلسفة العربية موضوعات موسعة نجيب مفول ١٩٧٠ بيروت .

وكانت حياته السياسية قد بدأت تنهار والفتن والاضطرابات في أوج تفاقمها في المغرب تفاقمما جعل ابن خلدون يرحل الى الاندلس . الا أن حكام المغرب لم يرتاحوا الى سفره خشية أن يسعى بتعكير الصداقة بينهم وبين سلطان الاندلس ، فطلبوا الى السلطان أن يعيد ابن خلدون الى المغرب . وعاد ابن خلدون الى تلمسان وقد قرر اعتزال الحياة السياسية . وحين طلب اليه السلطان « أن يستألف » بعض القبائل لخدمته تظاهر ابن خلدون بالقبول وخرج من تلمسان لا يلوي على شيء قاصدا الجزائر .

في قلعة سلامه :

كانت هذه القلعة مشيدة على مرتفع عال ، ومنعزلة عن المدن انعزالا تاما . وكان ابن خلدون تواقا الى الدرس والعلم والتأليف منذ زمن . فأتبع له ذلك في تلك القلعة حيث أقام أربعة أعوام ألف خلالها في التاريخ كتاب العبر . الا أن مثل هذا العمل الضخم اضطره الى مراجع ومصادر لم تكن موجودة في القلعة، فمضى الى تونس للحصول عليها . وقدم لهذا المؤلف بحثا عاما في شئون الاجتماع

الانساني وقوانينه . وهو البحث الذي اشتهر فيما بعد باسم : « مقدمة ابن خلدون » وهو في الحقيقة يشتمل على خطبة الكتاب (سبع صفحات) وبعده مباشرة تمهيد صغير أسماء ابن خلدون : « المقدمة في فضل علم التاريخ » (٣٠ صفحة) . أما الكتاب الأول من مؤلفه فيشتمل على ستة أبواب كبيرة في شؤون العمران (٦٥٠ صفحة) . كان ابن خلدون في الخامسة والاربعين حين اشتغل بتأليف كتابه حيث نضجت معارفه واتسعت دائرة اطلاعه وأفاد أيما فائدة من تجاربه المرة والحلوة ومشاهداته في شؤون الاجتماع الانساني ، لا سيما وقد أمضى خمسة وعشرين عاما خائضا عباب السياسة ومطباتها الكثيرة ، يدرس ويتأمل ويكشف ويختزن الآراء والنظريات .

في تونس :

عاد الى تونس بعد ست وعشرين سنة من مغادرته اياها . فاشتغل بالتدريس والتأليف في التاريخ . فأنهى كتابه وقدم نسخة منه الى سلطانها يومذاك « أبي العباس » يسترضيه بها بعد أن كان ابن خلدون فيما مضى قد تنكر لهذا السلطان وتآمر

ضده لحساب أبي حمو سلطان تلمسان • فتقبلها
السلطان بقبول حسن وأسبغ عليه من نعمه ما جعل
ابن خلدون ينطق بمعظيم فضل هذا السلطان في
كتابه « التعريف » حيث يقول : « ••• وأويت الى
ظل ظليل من عناية السلطان وحرمته ، وبعثت عن
الأهل والولد وجمعت شملهم في مرعى تلك النعمة ،
وألقيت عصا التسيار ••• » (١) •

ثم أراد - وقد بلغ الخمسين - أن يؤدي فريضة
الحج فمضى على ظهر سفينة الى الاسكندرية (٢) •

في مصر :

كانت شهرة ابن خلدون قد سبقته الى مصر وغير
مصر من الاقطار الاسلامية غربا وشرقا (كما يقول
هو في التعريف) • فلما حل في القاهرة أقبل طلاب

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون - اعلام العرب ٤ - د • علي
عبد الواحد وآفي ص : ٨٥ وزارة الثقافة والارشاد القومي ١٩٦٢
مصر • (ج • د • م) •

(٢) الواقع ان طلبه للحج كان حيلة للتخلص من سلطان تونس الذي
اراد ان يصطحب ابن خلدون في هروبه وان يزجه من جديد في
مستلحق السياسة الذي مله فلم يجد ابن خلدون سوى ذريعة
الحج للخروج من تونس ومن اهراج السلطان له • المؤلف •

العلم عليه اقبالا شديدا ، وجلس للتدريس في
الجامع الازهر .

طلابت لابن خلدون الاقامة في أرض الكنانة
فعزم على الاستقرار فيها . فكان لا بد من الطلب
الى سلطان تونس بالسماح لعائلته بالالتحاق
بسيدها . سافرت العائلة ولكن ما عثمت السفينة
أن غرقت بهم في عرض البحر ففرق أولاده وزوجته .
كان من الطبيعي أن يزعزع كيان ابن خلدون من
وقع هذه الكارثة فعزم على الحج (عله ينسى أو
يأسى بجوار ربه) ، فسافر الى مكة ، ثم الى القدس ،
ثم الى دمشق مع السلطان ابن الملك الظاهر .

وسبب ذلك : انه بعد أن استولى تيمورلنك على
حلب ، وأوقع فيها ما أوقع من النهب واستباحة
الحرم ، وصل خبر ذلك الى مصر . فقام السلطان
ابن الملك الظاهر للدفاع عن الشام ، واستصحب
معه ابن خلدون . ووصل الى دمشق قبل وصول
تيمورلنك . الا أن السلطان اضطر للرجوع الى
مصر اذ بلغه نبأ فتنة تدبر فيها ، فحار أهل دمشق
في أمرهم . وقررت فئة منهم تسليم المدينة الى
تيمورلنك ، فتدلو من أسوار القلعة وابن خلدون

بينهم ، قصدو معسكر تيمولنك ، وفاوضه ابن
خلدون نيابة عن الجميع بأمر الصلح ، واقتنع أهل
المدينة بالتسليم ، فأعجب به تيمورلنك وعهد اليه
أن يكتب له بعض التواريخ • ثم عاد الى مصر وتولى
القضاء • وعزل عدة مرات بسبب الوشائيات وكثرة
الحساد ، الى أن توفي سنة ٦٠٦ هـ ودفن في القاهرة
في التراقوتا وعمره ٧٤ سنة •

وهكذا نرى أن سيرة حياة ابن خلدون السياسية
مشوبة بكل ما يؤخذ على الحياة السياسية في عصره:
فهي صورة لهذا العصر ولما حيكت فيه من مؤامرات
ودسائس ، ولما تميز به الساسة والقادة من تهالك
على النفع وتهافت في الاخلاق واستخفاف باليهود
والموائق •

وابن خلدون لم يتميز بغير هذا : بموهبة
اصلاحية مثلاً أو حس ثوري كي يقف ضد التفسخ
والفساد في مواجهة التيار • • بل انجرف فيه وغاص
حتى الأذنين • • فانتهى ، كما ينتهي كل من يزاول
مثل هذه الحياة ، بالفشل •

واذا كان لأحداث عصره من حسنة : فتلك

الخبرة العميقة التي اكتسبها من معاشته لها
ولأصحابها فأصبح قادرا على التحليل والاستنتاج ،
بعد الاستقراء ، وبالتالي صياغة الآراء والنظريات
العامّة من الاحوال والاحداث الخاصة •

آراء ابن خلدون :

الكتاب الوحيد أو الهام الذي وصل إلينا من
مؤلفات ابن خلدون هو كتاب التاريخ الذي سماه
بهذا الاسم الطويل المسجع : « كتاب العبر وديوان
المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن
عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر (١) » • الا
أن ابداع ابن خلدون يظهر في مقدمة هذا الكتاب
والجزء الأول منه •• وتحتوي المقدمة على الفصول
الآتية :

(١) هناك كتابان اُخران ظهرا لابن خلدون هما : كتاب « التعريف »
حيث يعرف ابن خلدون بنفسه وبأسرته ويكتب سيرة حياته :
اشرفت على طبعاته لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية
سنة ١٩٥١ وحققه الاستاذ محمد تاويث الطنجي • ويعتبر هذا
الكتاب ابرز كتب السير او الاوتوبيوغرافيا وكتاب « شفاء
السائل لتهذيب المسائل » طبع المطبعة الكاثوليكية وتحقيق الاب
أغناطيوس عهده خليفة اليسوعي - بيروت • وهي رسالة في
التصوف ومفاهيمه وتعارفاته (١١٤ صفحة) اكثر منها كتابا
كما ان لابن خلدون رسائل وهروها اخرى في الفلسفة والمنطق
والفقه • - المؤلف •

١ - فصل في العمران البشري على الجملة (١) :
الأقاليم (٢) وتأثيرها في البشر خلقيا وخلقيا
(جسمانيا) *

٢ - فصل في العمران البدوي والأمم الوحشية
(القبائل وصفات البدو) ، الفرق بين البداوة
والحضارة *

٣ - فصل في العمران الحضري : نشأة الدولة ،
ومنازع الملك فيها ، وعمرها (شروط
السلطة وأسباب السيادة) *

٤ - فصل في البلدان والمدن والهيكل وبناء
المساجد والبيوت *

٥ - فصل في وجوه المعاش : الكسب والرزق (٣)
والصناعات ، وعلاقة ذلك بطبيعة العمران *

٦ - فصل في العلوم وأصنافها والتعليم وطرائقه *

(١) أي تكوين المجتمعات ونشوء الحضارة *

(٢) الأقاليم : التربة - المناخ *

(٣) الفرق بينهما : (في فصل وجوه المعاش) : الرزق كل ما يحصله
المرء ويكتسبه به ، فاصح أن نقول : كل رزق كسب وليس كل
كسب رزقا ، انظر كتاب تاريخ العلوم عند العرب ص ٥٢ د ،
خليل الجبر *

٧ - موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة •

وواضح أن مقدمة ابن خلدون تجمع علوما عديدة هي ، حسب مصطلحات اليوم :

أ - علم الاجتماع سوسيولوجي

ب - علم التربية (بيداغوجي)

ج - علم الاقتصاد السياسي Economic Politique

د - علم الجغرافيا الانسانية Géographic Humaine

هـ - علم فلسفة التاريخ Philosophie de la Histoire

و - علم الحضارات Science des Civilisations

الى غير ذلك من المصطلحات العلمية التي وفق ابن خلدون الى استعمال شبيهات لها ولأول مرة •
ان هذه التسميات يطلق كل منها اليوم على علم خاص ضخم مستقل بنفسه ، له نواحيه وفروعه والمتخصصون به •

وعلى هذا يكون ابن خلدون أول من أوحى بهذه العلوم الى مترجميه من علماء النهضة في أوروبا ، ولا سيما علم الاجتماع ، وما يسمونه

اليوم : المظاهر الاجتماعية •
Phénomènes Sociologiques

وقد فطن اليه ابن خلدون وسماه : « واقعات
الممران البشري » أو « أحوال الاجتماع الانساني » •

١ - في التاريخ :

يمتاز ابن خلدون بأنه أول مؤرخ حاول أن
يضع أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور
المجتمعات • وقد أوضح طريقته وغايته من هذا
العلم الجديد فقال: « أن ننظر في الاجتماع البشري ،
ونميز ما يلحقه من الاحوال لذاته ، وبمقتضى
طبيعته ، وما يكون عارضا لا يعتد به ، وما لا يمكن
أن يعرض له ، واذا فعلنا ذلك ، كان ذلك قانونا
في تمييز الحق من الباطل في الاخبار ، والصدق من
الكذب بوجه برهاني (يقيني) لا مدخل للشك
فيه (١) » •

فموضوع ابن خلدون اذن يهدف الى أمرين •

أ - الكشف على القوانين التي تتحكم بتكون

(١) التاريخ : رواية الاممات ، التاريخ : كتابتها •

المجتمعات ونشوتها وتطورها وانحلالها ، والعوامل الذاتية أو الخارجية الطارئة التي تؤثر في تلك المجتمعات .

ويبرز هنا عمق ابن خلدون باعتباره ان أحداث التاريخ ليست وليدة المصادفة أو قوى مجهولة أو انها فعل أشخاص يبرزون على سطحها ، بل انها أحداث تجري على قوانين ثابتة يمكن اكتشافها وادراكها .

ب - أصول النقد التاريخي : وهي أصول نقدية ينبغي اتباعها في تقييم الاحداث بحيث يستطيع المؤرخ بناء عليها أن يميز بين الحق والباطل ، والصدق والكذب ، في الاحداث والروايات فيصل الى تعيين لا شك فيه .

ج - موضوع التاريخ : ويعرف ابن خلدون حقيقة التاريخ بأنها « خبر عن الاجتماع الانساني وما يعرض له من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول

(٢) ان لا يمكن لمجتمع بدوي ان تعرض له حالات غير بدوية ويبقى ذاته ، المؤلف .

ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم
 من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع (١) »
 فموضوع التاريخ اذن ، في نظر ابن خلدون ،
 لا ينحصر بالاخبار عما حدث من الحروب والفتوحات
 والملوك والدول بل يشمل كذلك كل ما حدث من
 التحول في الحياة الاجتماعية من أمور اقتصادية
 وعلمية .. فالتاريخ - اذن - تاريخ المجتمعات
 والحضارات .

هذه النظرة الشاملة للتاريخ من النظرات
 الخاصة التي تسمى عادة باسم تاريخ الحضارات .
 وهذا ما حدا ببعض الباحثين الى اعتبار ابن خلدون
 أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمفهوم يكاد
 يكون عصريا (٢) » .

— مهمة المؤرخ ومنهج البحث التاريخي :

يرى ابن خلدون أن كتابة التاريخ ليست مجرد

(١) المقدمة - البيان ص ٣٧٠ .

(٢) اذا طالعنا نظريات دور كايم ونظمه الاجتماعية كنظام البنية
 الاجتماعية ، ونظام المورفو - لوجيه الاجتماعية او نظام التكامل
 الاجتماعي وغيرها ، وقابلنا بينها وبين نظريات ابن خلدون في
 مقدمته ادركنا مبلغ التشابه الكبير في فهم وتحليل الظواهر
 الاجتماعية المختلفة عند الرجلين ، ولعلنا كم لابن خلدون من
 ريادة في هذا المجال - المؤلف - .

سرد للوقائع فحسب • بل هي استقصاء للأسباب
والعلل أيضا ، ولذا كانت مهمة المؤرخ صعبة
ودقيقة ، اذ أن عليه أن يمحص الاخبار قبل اثباتها ،
وأن يستقصي عللها وأسبابها • والمؤرخ الذي لا
يقوم بهذا الامر لا يستحق - في نظر ابن خلدون -
لقب مؤرخ ، « ولا يعتبر له مقال » •

ثم يعدد ابن خلدون المغالط التي يقع فيها أكثر
المؤرخين في تفسير العمل التاريخي ، ومنها :

أ - التشيع للأراء والمذاهب : المؤرخ المعتدل
والعادل يتلقى الخبر فيمحصه حتى يتبين صدقه أو
كذبه • أما التشيع لمذهب أو رأي فيقبل ما يوافق
مذهبه من الاخبار لأول وهلة دون تمحيص أو
غربة ، فيقع في الخطأ (١) •

ب - الثقة بالناقلين والرواة : ان الراوي قد
يكون كاذبا عن قصد ، أو مبالغا في ما يروي ، أو
صادقا ولكنه مخطيء في فهمه للخبر الذي يرويّه

(١) يقول ابن خلدون : ان النفس اذا كانت على حال الاعتدال
في قبول الخبر اعطته حقه من التمييز والنظر حتى
يتبين صدقه عن كذبه (أما) اذا شامرها تشيع لرأي أو ملة
قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة ، وكان ذلك الميل غطاء
على عين بصيرتها • فتقع في قبول الكذب ونقله • الخ • •

وفي جميع هذه الحالات يكون كلامه مخالفا للواقع .
على المؤرخ - اذن - أن يراعي ناحيتين هامتين
بهذا الخصوص :

- أن ينظر في ما اذا كان الخبر المروي معقولا
أو غير معقول .

- أن يتثبت من أمانة الراوي وصدقه .

د - كما يأخذ ابن خلدون على المؤرخين
اطمئنانهم الى الشائع والمشهور من الاخبار دون
تمحيص : فكثيرا ما تكون الشهرة مزورة ، أو
بعيدة عن أن تكون شهرة حقيقية ، لذا وجب عدم
الاطمئنان المسبق لما يرويه مثل هذا الشهر .
(لا بد من التمحيص والمناقشة العقلية) (١) .

د - ومن مغالطهم : الدهول عن المقاصد . (هنا
الصدق في النقل لا يفيد) وتوهم الصدق ويتأتى
ذلك من جهة الثقة بالرواة .

هـ - وكذلك الجهل بتطبيق الاحوال على
الوقائع . يقول ابن خلدون : « فان بعض الدسائس

(١) اي تحدي الشهرة والشك المبدئي في روايات مصاعبها

قد يلبسون الامر على الناس ، أو يصطنعون بعض
الوقائع - فاذا لم يفتن المؤرخ الى ما يداخل أخبارهم
من التلبيس والتصنع ، ولم يعرف كيف تنطبق
الاحوال العامة على الوقائع الجزئية ، لم يستطع
أن يجتنب الوقوع في الخطأ » .

و - ومنها : الجهل بطبائع الاحوال في
العمران (١) .

ز - ومنها : قياس الماضي على الحاضر :
« كالذي يسمع أخبار الايام الماضية ، ولا يتفطن
لما وقع من تغير الاحوال وانقلابها ، فيجريها لأول
وهلة على ما عرف ، ويقيسها بما شهد ، مع أن
الفرق بينهما قد يكون كبيرا ، فيكون ذلك سببا
لوقوعه في مهواة الغلط » . صحيح ان الماضي
والحاضر متشابهان « والماضي أشبه بالآتي من الماء
بالماء » . ولكن قياس الماضي على الحاضر قياسا
مطلقا لا يخلو من الخطأ . « لأن أحوال العالم
والأمم لا تقوم على وتيرة واحدة » على حد تعبير
ابن خلدون .

(١) كما فعل المسعودي حين روى كيفية بناء الاسكندر للاسكندرية .
وهين تحدث عن قوم موسى .

ح - ومنها أخيرا : « ولوع النفس بالفرائب ،
وسهولة التجاوز على اللسان : فالناس اذا تحدثوا
مثلا عن عساكر الدول ، أو أخذوا في احصاء
أموال الجبايات ، وخراج السلطان ، ونفقات
المترفين وبضائع الاغنياء والموسرين توغلو في
العدد ، وتجاوزو حدود العوائد ، وطأعو
وساوس الاغراب ، وما ذلك الا ليل النفس الى
المبالغة في نقل الاخبار ، ولعدم تصورهما معاني
الألفاظ ومفاهيم الاعداد تصورا واضحا » .

قوانين البحث التاريخي :

أمام هذه المغالط والاختطام بل الجهل الذي وقع
فيه أكثر المؤرخين - كان لا بد لابن خلدون من أن
يضع للمؤرخين قوانين هي بمثابة قواعد للبحث
التاريخي العلمي الرصين - هذه القوانين التي
اهتدى اليها مفكرنا تنحصر في أربعة :

أ - قانون السببية : أي أن الحوادث يرتبط
بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول (١) - فليس

(١) هنا في موضوع التاريخ يختلف ابن خلدون والغزالي اختلافًا
واضحًا بالنسبة الى مفهوم السببية الطبيعية ، اما حين تكلم
عن الفلاسفة وعلماء الكلام في امر كتاب « العبر » فينقلب
غزاليا اشعريا في هذا الموضوع - المؤلف .

من حادث الا وله سبب ، وليس من حادث الا ويكون
سببا لحادث يليه . فارتباط الاحداث ببعضها
ارتباط حتمي وطبيعي (١) .

ب - قانون التشابه : أي قياس الماضي على
الحاضر . وان الظروف المتشابهة تنتج وقائع
متشابهة .

ج - قانون التطور : أي « أن الأمم قد تتبدل
بتبدل الازمان والاحوال » وان قانون التشابه ليس
مطلقا » .

د - قانون الاستحالة والامكان : وهو قانون
يوجب النظر في الوقائع والاخبار على ضوء العقل
والطبع السليم : فما كان منها معقولا أدخلناه
دائرة الامكان . وما كان غير معقول أدخلناه دائرة
الاستحالة وقلنا بطلانه .

وبهذا القانون الاخير رد ابن خلدون قول

(١) وهذا ما قال به مونتسكو من « ان القوانين التي تعبر عن
العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الاشياء هي نفسها
الاصول العامة التي تبين ارتباط الاسباب بمسبباتها » اما
الظواهر الاجتماعية فان امدا قبل ابن خلدون لم يفتن الى حتمية
حدوثها وخضوعها للقوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي تخضع
لها ظواهر الطبيعة - المؤلف - .

المسعودي بأن عدد جند بني اسرائيل كان يوم خروجهم من مصر ٦٠٠ ألف مقاتل . فقال ابن خلدون أنهم حسب هذا القانون لا يتجاوزون الـ ٣٦ ألفا فقط ، مقاتلين وغير مقاتلين . وهناك قانون تزايد السكان الذي ظهر سنة ١٨٠٣ في انكلترا يرجح ان السكان يتزايدون كل خمس وعشرين سنة بنسبة متوالية هندسية : (١ - ٢ - ٤ - ٨ - ١٦ - ٣٢ الخ .) هذا اذا لم يعمق تزايدهم أي عائق خارجي (١) . وهكذا يأتي هذا القانون الانكليزي مؤيدا لرأي ابن خلدون اذ بمقتضاه يصل عدد بني اسرائيل رجالا ونساء وأطفالا (بعد ٢٢٠ سنة) الى نحو ٣٦ ألفا (وعلى التحديد ٣٥٨٤٠ نسمة) على فرض أن تزايدهم لم يعمقه - أثناء اقامتهم بمصر أي عائق خارجي - وهذا أيضا لم يحدث اذ المسلم به أنهم تعرضوا في أواخر هذه الاقامة لعملية ابادة (٢) .

-
- (١) كان عدد اليهود حين قدموا على يوسف في مصر سبعين ألفا فقط (التوراة - اصحاح ٢ سفر الخروج) وكانت مدة مكوثهم هناك - حسب رواية المسعودي - ٢٢٠ سنة .
- (٢) ذكر ذلك العهد القديم ، وابن خلدون لنفسه والقرآن الكريم بأنهم : « كانوا يسامون سوء العذاب » ويذبح ابنائهم وتستحي نسائهم » ، كما هو منطوق الآية - المؤلف - .

فأين هذا مما ذكره المسعودي من أن أفراد جيشهم وحده كان أكثر من ٦٠٠ ألف ؟ (١) .
كما يذكر المسعودي نفسه رواية عن الاسكندر لا يمكن أن يصدقها عقل . وهي أنه لما أراد بناء الاسكندرية صدته عن ذلك كلاب البحر . فاحتال بأن صنع لنفسه تابوتا من خشب جعل في باطنه صندوق زجاج ثم غاص ، وهو في داخله - الى قعر البحر - حتى رسم صور تلك الدواب البحرية ، وعمل تماثيلها من أجساد معدنية ، ونصبها حذاء (٢) البنيان ففرت تلك الدواب حينما خرجت وعابنتها (رأت تماثيلها) . وتم له بناء الاسكندرية .

يقول ابن خلدون معلقا بسخرية العالم : ان هذه الاحاديث الخرافية يصدقها أمثال المسعودي فيروونها على أنها معقولة ومقبولة ، في حين أنه لو كان ملما بأبسط قواعد وظائف الاعضاء وطبيعة التنفس عند الانسان والحيوان (البري) لما نقل

(١) انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون تأليف د. علي عبد الواحد وافي ص (١٦) سلسلة اعلام العرب ٤ .
(٢) حذاء او حذاء : قبالة .

هذا الخبر المستحيل عن الاسكندر .
نفهم من هذا النقد أن ابن خلدون يريد من
المؤرخ أن يكون عالما ملما بشتى العلوم : على الأقل
تلك التي تتعلق بالتاريخ : موضوع بحثه
واختصاصه . فالزمه بمعرفة ما يلي :

١ - الامام بقواعد السياسة وطبائع الموجودات .

٢ - اتقان العلم باختلاف الأمم والبقاع والأمصار
في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب
وسائر الأحوال .

٣ - الاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه
وبين الغائب من الوفاق أو الخلاف (قانون
التشابه) .

٤ - معرفة أصول تكوين الدول والملل ومبادئ
ظهورها وأسباب حدوثها ، وأحوال القائمين
بها وأخبارهم .

بذلك يصبح المؤرخ عالما - لا ساردا للاخبار
كيفما اتفق - ويصبح التاريخ علما له أصوله
وقواعده وقوانينه ، علما خاليا من الهوى

والغرض (١) •

لكن ابن خلدون - كمؤرخ - لم يستطع أن يرتفع الى المستوى الذي بلغه في علم الاجتماع • كما لم يستطع أن يعمل بما وضعه في المقدمة - من نظريات ومن مفاهيم تاريخية وشرائط ألزم بها غيره من المؤرخين ولم يلتزم بها هو دائما •

وهكذا نجد ابن خلدون يتفلسف في تنظير التاريخ حتى اذا مارسه سقط الى مستوى الطبري وابن الأثير وسواهما ولم يتخلص الا من سيئة واحدة هي الحوليات : أي كتابة التاريخ سنة بعد سنة ، حسب ترتيبها الزمني دونما اعتبار لوحدة

(١) غير ان ابن خلدون لم يوفق في جعل التاريخ علما خالصا لوجه العلم حيث وقع - احيانا - اسير الهوى والعاطفة الدينية الآفنتين اللتين نعاهما على المؤرخين ، فلم يحكم العقل في مسألة نكبة البرامكة قائلا : ان نكبة البرامكة لم تحدث بسبب زواج جعفر البرمكي بالعباسة اخت الرشيد زواجا سرييا • لان العباسية - كما يقول - أشرف من أن تتدنس لسببها بنسب فارسي الاصل • وبرهانه على ذلك ان العباسية ابنة خليفة واخت خليفة وسليمة النبي • وفي مسألة اخرى تراه يكذب المؤرخين الذين اتهموا الرشيد بالسكر • وبرهانه على ذلك ان الرشيد كان يصلي كل يوم مائة ركعة • انظر : تاريخ العلوم عند العرب دة خليل الجر ص ٢٠٢ - مؤسسة الكتاب المدرسي - بيروت ١٩٧٤ •

الموضوع أو ارتباط الأحداث •

ومهما يكن من أمر فإن ابن خلدون يبرز أول منظر للتاريخ في التاريخ العربي وفي القرن الثامن الهجري حيث لا نجد سواه في ميدان تاريخ الحضارات وربط الأحداث بمللها الظاهرة والخفية •

كما يبرز رائدا في « تحديده » لمفهوم التاريخ ، ووضع قوانينه التي تكاد تكون ثابتة ومعمولا بها حتى اليوم • الامر الذي أثار إعجاب كثيرين من المستشرقين وعلماء التاريخ في العالم وعلى رأسهم غاستون بوتول الذي عقد حول مقدمة ابن خلدون دراسات نقدية تحليلية منصفة هي الأولى من نوعها في الغرب بعد أن ظل ابن خلدون دهرا طويلا منسيا في الشرق والغرب ، وحين درسه علماء الغرب تجنو عليه كثيرا لأنهم لم يفهموه حق فهمه (١) • ويكفي أنه سبقهم بنحو خمسة قرون فكان أستاذهم جميعا •

(١) انظر كتاب : ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية تأليف : غاستون بوتول ترجمة عادل زعيتر •

علم العمران (١)

١ - في الاجتماع : ضرورة الاجتماع :

وهو المبدأ الاول الذي استهل به ابن خلدون
أبحاثه الاجتماعية ، فأكد حقيقة قديمة قال بها
فلاسفة كثيرون قبله وهي : أن الاجتماع الانساني
ضروري، ويستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين*
ويبرهن على هذا بأمرين :

(١) اثبت ابن خلدون ان التاريخ هو خير عن الاجتماع الانساني ،
وان النظر في الاجتماع البشري يشكل علما جديدا هو علم
العمران (او ما يقال له اليوم علم الاجتماع : سوسيولوجي)
وان هذا العلم الجديد هو واضعه لم يسبقه احد اليه ، اما اللذان
سمياه بالسوسيولوجيا وهما اوغست كونت وسان سيمون
الفرنسيان وتعمقا فيه حتى بدا كانه من وضعهما ولا سيما هذا
الاخير ، فيظلالن - في نظرننا - مقتبسين عن المقدمة او متأثرين
بها ويظل ابن خلدون هو السابق والرائد ، المؤلف .

١ - أولهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه للحصول على الغذاء والكساء وسائر ضروريات الحياة *

٢ - وثانيهما : ان الانسان مضطر الى التعاون مع بني جنسه لدفع اعتداء الحيوانات عليه *

٢ - ضرورة الدولة : وهو المبدأ الثاني :

ويعني به ضرورة وجود وازع (١) في كل مجتمع لدفع عدوان الناس بعضهم على بعض ، وهذا الوازع هو الحاكم أو الملك (الدولة) فالبشر ، في رأي ابن خلدون ، من أخلاقهم الظلم والعدوان (٢) وابن خلدون يربط بين مبدأين يراها متلازمين :

لا مجتمع بلا دولة ، ولا دولة بلا مجتمع *

ويبدو واضحا أن ابن خلدون يرد على علماء

(١) او رادع وهو الرئيس والملك *

(٢) جمهورية الفلاطون تتقلب على نفسها ، المدينة الفاضلة ومضاداتها .. بلذا ؟ لان نفوس المسؤولين فيها من شيمها الظلم : والظلم من شيم النفوس فان تجد لنا عفة فلعلة لا يظلم (... المتنبه) وهذا رأي يعارضه روسو الفرنسي القائل بأن الانسان يولد حيرا ولكن المجتمع يفسده - المؤلف -

الدين الذين يجعلون الوازع هو الشرع المفروض من عند الله ، فيقول : « ان الحياة البشرية ، قد تتم ، والمجتمع قد تنتظم أموره دون هذا الوازع الديني » . ويقدم دليلا على ذلك هو : ان الذين يؤمنون بالشرائع السماوية قليلون بالنسبة الى المجوس الذين ليس لهم كتاب ، وهم أكثر أهل العالم ، ومع ذلك فقد كانت دول وآثار .

ولم يكن ابن خلدون مبتكرا لهذين المبدأين (أي ضرورة الاجتماع وضرورة الدولة) بل هو يشير الى أن الحكماء السابقين أدركوا ضرورة الاجتماع وعبروا عنه بقولهم : الانسان مدني بالطبع (يقصد أرسطو القائل : الانسان حيوان سياسي) ومخلوق مدني اجتماعي . كما عبروا عنه بتصورات طوباوية شيمة أفلاطون في كتابيه « الجمهورية » و « القوانين » والفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » فقد عبر هذان الفيلسوفان عن تصوراتهما للمجتمع الانساني وعما يجب أن يكون عليه المجتمع في مختلف ظواهره الاجتماعية وتنوع هيكلته حتى يكون مجتمعا فاضلا في نظر كل منهما حسب ما يذهب اليه من آراء

فلسفية عن الفضيلة والرذيلة ومقومات الحكم
الصالح ومختلف شؤون الاجتماع .

وقريبا منهما فعل أرسطو أو أفضل منهما في
كتابه « الاخلاق والسياسة » ، لكن أحدا من
هؤلاء المفكرين الثلاثة أو سواهم لم يلتفت الى
« الظواهر الاجتماعية » بحد ذاتها وبأنها لا تسير
حسب الاهواء والمصادفات ولا حسب ما يريده لها
الأفراد . بل تسير في نشأتها وتطورها ومختلف
أحوالها حسب قوانين ثابتة مطردة كالقوانين التي
يخضع لها أي كوكب في السماء . وكالليل والنهار
في اختلافهما باختلاف الفصول . أي أنهم تصورو
وحلمو ولم يدرسو .

هذه الحقيقة لم يصل اليها تفكير أحد قبل ابن
خلدون ، بل النقيض كان هو المسيطر . « وعلم
الاجتماع » أو علم العمران البشري . ما هو ؟ ان
لم يكن دراسة الظواهر الاجتماعية كأبي ظواهر
كونية أخرى ؟ وهذا ما فعله ابن خلدون على
التحديد : « درس واستقرأ ثم كشف عن القوانين
التي تخضع لها تلك الظواهر . فكان عالما ولم يكن
حالما » . . .

يقول ابن خلدون وقد شعر بروعة ما اكتشف وأهمية العلم الذي اهتدى اليه : « واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة ، غريب النزعة ، غزير الفائدة ، أعثر عليه البحث ، وأدى اليه الفوصن . . . » الى أن يقول : « وكأنه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة . . . » ثم ينهي كلامه بتواضع العلماء قائلا : « ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه . ولم يصل اليها . . . الخ . . . » .

مع احتفاظه بفضل الريادة . اذ يقول : « فللناظر المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق » .

الكشف عن القوانين

التطور في الطبيعة والمجتمعات :

تتضمن مقدمة ابن خلدون بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور . فابن خلدون يرى - كما رأى اخوان الصفاء من قبل - أن العالم مؤلف من أنواع ومخلوقات مرتبطة بعضها ببعض ، ومتحول بعضها الى بعض . وان هذا

الترباط والتحول قائم في الطبيعة وفي المجتمعات :
 « آخر أفق المادان (الأرض) متصل بأول أفق
 النبات . وآخر أفق النبات متصل بأول أفق
 الحيوان . . . ومعنى الاتصال ان آخر أفق منها
 مستعد لأن يصير أول أفق بعده (١) » .

ويقول في مكان آخر : « واتسع عالم الحيوان
 وتعددت أنواعه . وانتهى في تدريج التكوين الى
 الانسان صاحب الفكر والروية ، ترتفع اليه من
 عالم القرودة الذي اجتمع فيه الحس والادراك ولم
 ينته الى الروية والفكر . وكان ذلك أول أفق من
 الانسان (٢) » .

التطور في المجتمع :

ومبدأ التطور ليس وقفا على عالم الطبيعة
 فحسب ، بل انه قائم على الصعيد الاجتماعي .
 اذ أن الأمم تتطور كذلك : « ان أحوال العالم والأمم
 وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ،

(١) نظرية داروين في الانواع ليست بعيدة عن هذا القانون او هذا
 المفهوم - المؤلف - النظر كتاب : اصل الانواع لداروين ترجمة
 اسماعيل مظهر ص ٥ - ١٣ .
 (٢) المقدمة ص ٣٦٥ .

ومنهاج مستقر وانما هو اختلاف على الايام
والأزمنة وانتقال من حال الى حال » •

لكن هذا التطور لا يكون عادة سريعا ملحوظا بل
بطيئا لا يكاد يفتن له الا الأقلون من الناس • الا
أنه قد يحدث ما يبدل أحوال الأمة بالجملة في عصر
من العصور (١) » •

ويلاحظ ابن خلدون ما يسمى « بالمتخلفات »
وهي الآثار التي تبقى بعد زوال العهد الذي نشأت
فيه ، فتكون روااسب لأحوال قديمة (٢) • تكثر
الآثار الضخمة في الأمم العريقة في حضارتها
ومجتمعها الراقى • وتقل الى درجة الصفر في غير
ذلك •

— طبائع الأمم وسجاياها : يعزو ابن خلدون
الفروق بين الأمم الى ثلاث علل أساسية : الطبيعة —
العرق — العوامل الاجتماعية •

١ — فاما تأثير الطبيعة في أخلاق البشر وأحوالهم

(١) في هذا القول عمق وبعد نظر — المؤلف •

(٢) هذا صحيح إذ لنا من الآثار نستخلص العادات والتقاليد • وفي

هذا أيضا دقة وعمق في الاستقراء المؤلف — •

فيضرب ابن خلدون عليه الأمثلة المستمدة من
الحرارة والبرودة أو الخصب والجذب * مثال ذلك :

أ - الحرارة والبرودة :

يرى ان الأقاليم يتميز بعضها عن بعض بدرجة
الحرارة والبرودة * فاعتدال الحرارة والبرودة
يساعد على وفرة العمران * أما افراط الحرارة أو
البرودة فيؤدي الى قلة ذلك العمران *

كذلك أهل الأقاليم المتوسطة يمتازون بالاعتدال
في خلقهم وخلقهم ، وكافة أحوالهم ، وهم أعدل
أجساما والوانا وأخلاقا وأديانا ، ومنهم النبتات *

أما الأقاليم المنحرفة ، فأهلها متأخرون في جميع
أحوالهم : بناؤهم بالطين والقصب وملابسهم من
أوراق الشجر ، أو الجلود ، وأخلاقهم قريبة من
خلق الحيوان ، حتى في الديانة فانهم لا يعرفون
نبوة ، ولا يدينون بشريعة *

ولكي لا يعترض عليه معترض بأن جزيرة
العرب واقعة بين الأقاليم المنحرفة ، يستدرك بأن
هذه الجزيرة ، وان تكن منحرفة الاقليم الا أنها

قد أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث ، فرطبت
هواءها وصار فيها بعض الاعتدال (١) .

وكذلك تؤثر الأقاليم في الألوان : فشدة الحرارة
تسود وجوه الناس . وافراط البرودة يؤدي الى
بياض اللون ، ويتبعه زرقة العيون وصهوبة
الشعور (٢) .

واذا سكن جماعة من السودان في الأقاليم
المعتدلة أو الباردة تبيض ألوان أعقابهم بالتدرج .
وبعكس ذلك اذا سكن جماعة من أهل الشمال في
الجنوب تسود ألوان أعقابهم .

وابن خلدون يسخر من الذين يعتقدون أن
الأقوام السود هم أبناء حام بن نوح ، وانهم اختصو
بالسواد لأن نوحا دعى على ابنه حام . ويعتبر ذلك
من خرافات القصاص .

ثم يفصل القول في تأثير الاقليم في الاخلاق ،

(١) ويبدو ان ابن خلدون نسي جهات الجزيرة الشمالية (جهات
الشام) المرتفعة ذات النسيم العليل والتي كانت تهب على
الجزيرة العربية فتشارك في ترطيب مناخها - المؤلف - .
(٢) بياض تخالطه همرة .

فيلاحظ أن السودان متصفون على العموم بالخفة والطيش ، وكثرة الطرب ، ومولعون بالرقص .

ويعمل ذلك بأن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشييه في جسم الاسود .
ولما كانت الحرارة مفسية (١) للهواء والبخار .
لذا فهي تؤدي الى تفشي الروح الحيوانية ، وتولد الفرح والسرور . كما يحدث من شرب الخمرة ، أو من الحمامات . ويضرب المثل على ذلك بأهل مصر كيف غلب الفرح عليهم والخفة (٢) .

كثرة الخصب أو قلته :

ويرى ان خصائص الاقوام تختلف باختلاف خصب الاراضي التي يعيشون عليها ، ونوع الاغذية التي يتغذون بها ، ويضرب على ذلك مثل أهل القفار الفاقدين للحبوب والأدم (٣) يكونون بوجه عام أحسن حالا في جسمهم وأخلاقهم « فآلوانهم أصفى ، وأبدانهم أنقى ، وأشكالهم أتم وأحسن ،

(١) ناشرة .

(٢) طبعا هذا على الإطلاق لا على التفصيل .

(٣) ما يخلط بالفهل بدون علم .

وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، والسبب في ذلك أن كثرة الأغذية ، وكثرة الاخلاط الفاسدة ينشأ عنها انكساف الألوان وقبح الاشكال ، من كثرة اللحم ، وتغطي الرطوبة على الاذهان وينتج من ذلك البلادة والنفلة .

٢ - العوامل الاجتماعية (في الفروق بين الأمم والشعوب) :

ويعزو ابن خلدون الفروق بين الأمم الى العوامل الاجتماعية أيضا :

أ - فهو يرى أن خصال البأس والشجاعة والانقياد والطاعة ، وجميع المذمومات والمحمودات الخلقية ، حتى الذكاء والفضيلة ، كلها تتأثر بالحياة الاجتماعية . ويتأتى هذا التأثير من النحلة المعاشية (١) .

ب - ويرى كذلك ان تأثير وسائل العيش يأتي من ناحيتين :

أ - ناحية الألفة والاعتیاد .

(١) أي وسائل العيش وظروفه .

ب - وناحية الممارسة والمران *

فأما الألفة » فالنفس اذا ألفت شيئا صار من

جبلتها وخلقها (١) *

وأما المران (٢) » فان الافعال لا بد من عود (٣)

آثارها على النفس *

بدو وحضر :

وابن خلدون يقسم البشر بالنسبة الى نوع
معاشهم وأسلوب حياتهم قسمين كبيرين : بدوا
وحضرا ، ويبعث في تأثير البداوة والحضارة في
أخلاق أصحابها فيقرر :

أ - ان أهل البدو أقرب الى الشجاعة من أهل
الحضر ، فأهل الحضر يعيشون آمنين في دعة وراحة *
تحميهم جنودهم وأسوارهم ، قد ألغوا السلاح
وتوالى ذلك منهم جيلا بعد جيل حتى أصبح لهم
خلقا بمنزلة الطبيعة *

أما أهل البدو فمضطرون للمدافعة عن أنفسهم ،

(١) طبيعتها ،

(٢) العادة ،

(٣) مردود *

يحملون السلاح دائما ويتلفتون عن كل جانب في الطرق ، ويتفردون في القفر ، واثقين بأنفسهم حتى أصبح لهم البأس والشجاعة خلقا وسجية • ويرى ابن خلدون ان هذه الشجاعة تنقص كلما تقدم الشعب من البداوة الى الحضارة •

ب - ان أهل البدو أقرب الى الخير (١) من أهل الحضرة : فأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملذات والترف والعكوف على الشهوات قد تلوثت أنفسهم بكثير من الشر ، وبعدت عنهم طرق الخير ، حتى لقد ذهبت عنهم الحشمة • أما البدو فانهم لا يقبلون على الدنيا وملذاتها الا بالمقدار الضروري • وليس لهم من الترف ما ييسر لهم الانغماس في الملذات •

ج - ان أهل الحضرة أكثر ذكاء وفطنة من أهل البدو • وسبب ذلك ان الحضري قد أجاد الصنائع (٢) والآداب وعرف منها ما لم يعرفه

(١) هنا بمعنى الاخلاق الفاضلة •

(٢) لا يقصد ابن خلدون بالصنائع المرف اليدوية وحدها بل العلوم التطبيقية ايضا : كالرياضيات والكيمياء والفيزياء وما اشبه •

البدوي • حتى ليظن الحضري أنه أرفع من البدوي
في إنسانيته وعقله ، وإن البدوي قاصر بفطرته ،
وليس الأمر كذلك • ولكن امتياز الحضري هو في
التعليم •

وجوه المعاش :

ثم بحث ابن خلدون في أنواع وجوه المعاش
فحصرها في :

الفلاحة - الصناعة - التجارة - الاصطياد •
الفلاحة :

وقد وضع لهذه الوجوه ترتيبا زمنيا حسب
ظهورها الطبيعي فوجد أن الفلاحة متقدمة على
سائر وجوه المعاش • ومرجع ذلك كونها فطرية
وبسيطة لا تحتاج الى نظر أو علم • وكل بسيط
يسبق المركب • والطبيعي الاصطناعي : « تنسب
الفلاحة في الخليقة ، الى آدم أبي البشر وأنه معلمها
والقائم عليها » ، فالفلاحة اذن من وجوه المعاش في
المجتمعات البدوية البدائية على الغالب (١) •

(١) ويقسم ابن خلدون الفلاحة الى قسمين : تربية الحيوانات وزراعة
النباتات ، كما يقسم الصناعة الى ثلاثة : الصنائع البدوية -

الصناعة :

وتأتي مباشرة بعد الفلاحة ، وسبب ذلك كونها مركبة وحصيلة علم ونظر . وبديهي أن يتأخر المركب عن البسيط ، والعلمي عن الفطري . ولذا فهي لا تظهر الا في الحضرة « الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه » . ويقول أيضا : « ان الصنائع انما تستجد اذا احتيج اليها وكثر طالبها . واذا ضعفت أحوال المصر وأخذ في الهرم بانتقاص عمرانه وقلة سكانه تناقص فيه الترف . . . فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف » ، فابن خلدون يجعل عدد السكان متوقفا على الثروة . وهو يؤكد ان دولة واعية تساعد الصناعة وتعمل على ازدهارها يمكنها أن تزيد بذلك عدد رعاياها .

التجارة :

وأخيرا تظهر التجارة ، التي هي أمر طبيعي من الكسب ، لكن وسائلها قائمة في أكثر الاحيان على تحيلات كما يقول : « للحصول على ما بين القيمتين

= كالمياكة واللجارة والمداة والصنائع الفكرية كالشعر والتعليم والموسيقى ومنها ما يختص بالسياسة كالجندية وسواها .

في الشراء والبيع ، لتحصل فائدة الكسب من تلك
الفضلة » .

وللتجارة وجوه وأساليب منها : المبادلة : كأن
نعطي صنفا من البضائع لقاء صنف :

العرض : كأن نحمل بضائعنا من بلد الى بلد
لبيعها وربح الفرق بين سعر الشراء وسعر البيع .

الاحتكار : وذلك بخزن البضاعة على أمل
ارتفاع أسعارها في الاسواق ، كل هذا يسمى تجارة
في نظر ابن خلدون . وهي من أعمال أهل
ال عمران (١) .

قيم الأشياء المنتجة (أو السلع) :

ان قيم الاشياء عند ابن خلدون تابعة للعمل
المبدول في انتاجها (٢) يقول في المقدمة : « ان كثرة

(١) اي أهل المضرب ومعنى ذلك ان ابن خلدون يحصر التجارة فيهم
ويبعدها عن أهل المندر أو البدو ، « فالتجارة ليست من شأنهم
ولا هي من طبيعة حياتهم » (أبو سفيان - النبي قبل البعثة
كانا تاجرين لأيهما كانا في المضرب وليس في المندر) .
(٢) هذا الرأي قريب من رأي الاشتراكية المعاصرة القائل بأن قيمة
الشيء ترجع الى كمية العمل المبذول فيه .

الاعمال سبب للثروة ، وان الكسب هو قيمة الاعمال
البشرية » • ويقول : « ان المكاسب انما هي قيم
الاعمال » • ويقول : « اذا كان العمل في المصنوع
أكثر فقيمه أكثر • والرزق والكسب انما هما
قيم أعمال أهل العمران • الخ • » •
مصادر وجوه المعاش :

للمعاش بوجهيه : الرزق والكسب مصادر كثيرة
أبرزها :

- ١ — القوة : بناء على قانون متعارف • وتسمى
هذه الطريقة غرامة وجباية (١) •
- ٢ — الاستخراج : ويكون ذلك باستخراج ما ينتفع
به من الحيوان (٢) •
- ٣ — الافتراس : أو صيد حيوان البر والبحر •
ويسمى هذا النوع من المعاش اصطيادا •
- ٤ — الزرع : كبذر البذور ، أو تشجير النصبوب
(ويسميه فلحا أو فلاحه) •

(١) لعله يقصد قوة القانون •

(٢) كالألبن من الاعنام والحرير من دودة القز والعسل من النحل •
والانتفاع بلموم بعض الحيوانات وعظامها •

٥ - العمل الانساني : كالكتابة والنجارة والخيطة

والفروسية ومختلف الصنائع *

٦ - الامارة : ولكن ابن خلدون لا يعتبرها مصدرا

من مصادر المعاش الطبيعي (١) *

المعاش وتأثيراته العقلية والسيكولوجية :

يقول ابن خلدون ان خلق التجارة بعيد عن

المرونة * ويمثل ذلك بأن التاجر مدفوع في مزاوله

البيع والشراء وجني الارباح الى المكايسة والمماحكة

والتحذلق واللجاج * وهذه الصفات ترسخ في

النفس وتجرح المروءة * وأما أثر الصناعة فيقول:

ان الصناعة تكسب صاحبها عقلا ومهارة في الكتابة

والحساب ، ويحصل لصاحبها حنكة وتجربة *

وعلى الاجمال فابن خلدون يرى ان الحضارة

اذا وصلت الى غاية من الازدهار كان لها تأثير سيء

في الأخلاق * وبيان ذلك :

ان الحضارة : تؤدي الى الترف * والترف يؤدي

الى التأنق في الشهوات والظلم اليها *

(١) ويسمىها احيانا الخدمة ، وكذلك استيفاء الاموال من الدفائن والكلوز لا يعتبره ابن خلدون من المعاش الطبيعي ، الدفائن : الاثار الدفينة في جوف الارض من نحاس وفضة وذهب وغير ذلك ، المقدمة ص ٦٩٢ ط١ بيروت دار الكتاب اللبناني ،

ومن ناحية ثانية : اذا زاد الترف ازدادت الحياة تعقيدا ، وازدادت الحاجات ، وارتفعت أسعارها : فاهل الحضارة تعظم نفقاتهم وتذهب مكاسبهم في النفقات ، فيغلب عليهم الفقر * وتكسد الاسواق ، ويفسد حال المدينة ، وكذلك يأتي فساد الاخلاق من أن الافراد يكونون مضطرين الى الكذب ، والتلون بألوان الشر لتحصيل معاشهم ، فيكثر الفسق والتحيل ، والمقامرة والغش ، والسرقه ، والفجور ، والربا *

ان الحضارة تفيد العقل ولكنها تفسد الخلق (١) *

العصبية أو العرق (٢)

نظرية العصبية من أهم النظريات التي وضعها

(١) في مجتمع سائب هل تؤدي الحضارة الى ذلك ؟ ام هي ظاهرة طبيعية في كل حضارة ؟ يقول أ. شبنغلر في كتابه تدهور الحضارة الغربية ط١ عربية بما يؤكد رأي ابن خلدون ، المؤلف (٢) في الاصل : العصبية : ان يدعو الرجل الى نصره عصبته والقالب معهم على من يناوئهم من جهة الاب لانهم يعصبونه ويعتصب بهم : اي يحيطون به ويشدد بهم وفي الحديث ايضا : « ليس منا من دعا الى عصبية او قاتل عصبية لسان العرب ج٢ ص ٧٩٢ »

ابن خلدون • وهي بمثابة المحور الذي يدور حوله معظم أبحاثه الاجتماعية • فهو يستعرض أشكالها وصورها ، ويتتبع الادوار التي تلعبها في حياة المجتمعات بوجه عام ، وفي حياة ، الدول بوجه خاص •

أ - مصدر العصبية : يرى ابن خلدون ان مصدر العصبية هو الطبيعة البشرية • فالعصبية نزعة طبيعية تؤدي الى الالتحام والاتحاد بين أفراد النسب الواحد ، وتحملهم على التعاضد والتناصر •

والعصبية تتولد من القرابة ، وتستند الى وحدة النسب •

وقدرة العصبية المتولدة من القرابة تختلف باختلاف درجة القرابة •

الا أن رابطة النسب لا تنحصر في القرابة وحدها لأن الفرد قد ينفصل عن نسبه الاصلي ويلتحق بنسب آخر بالحلف أو بالولاء أو بالرق فتتحول عصبيته الى قومه الجدد (١) •

(١) ان العصبية التي يشير اليها ابن خلدون هنا هي العصبية القبلية كما عرفها العصر الجاهلي والميعة البدوية اجمالا ، وكما كانت في عصر ابن خلدون • المؤلف ،

والنسب اذا أصبح مجهولا بين أصحابه وخرج
عن الوضوح زال تأثيره ، وذهبت فائدته من
الأنفس ، فلم تتولد منه عصبية ما •

الا أن النسب يبقى محفوظا في الحياة البدوية،
وتكون العصبية المتولدة منه قوية وحية • واختلاط
الانساب في الحياة البدوية قليل • لأن نمط الحياة
البدوية يقوم على شيء من الاعتزال وتفرد
القبائل والتوحش •

مثل هذه الحياة البدوية تقتضي بطبيعتها وجود
عصبية قوية لضرورة الدفاع عن النفس • أما اذا
بعد النسب بعض الشيء فربما ذوى بعضها ويبقى
منها شهوة • فتحمل على النصرة • ومن هذا الباب
الولاء أو الحلف (١) •

وأدنى أنواع العصبية : عصبية الرق
والاصطناع • فلا فائدة يرجى منها في المناصرة الا
اذا حدثت قبل حصول الملك • اذ تكون « عروقتها
أوشج وعقائدها أوضح ونسبها أصرح » • فكل

(١) انظر : تاريخ الفلسفة العربية د. خليل الجر وهنا فاخوري ص

٥١ بيروت ١٩٥٨ •

غاية من غايات الاجتماع أو السياسة لا يتحقق الا بواسطتها لأنها :

- أساس النصر في القتال: دفاعا أو هجوما (غزوا) •
- أساس الرئاسة : فالرئاسة لا تكون الا بالغلب ، والغلب انما يكون بالمصيبة •
- أساس غلبة الرئيس : لأنه هو صاحب المصيبة الكبرى لهتمكن من اخضاع المصيبات الصغرى التابعة • وهي طوعية بالنسبة الى المصيبة الكبرى •

بـ المصيبة في الحياة الحضرية : أما في الحياة الحضرية فالمصيبة تفقد قوتها لأن أسبابها تضعف • وابن خلدون بالرغم من أنه يعزو الى المصيبة أهمية كبرى ، لا يجعلها العامل الاساسي في الحياة السياسية ولا يجعلها مربوطة بوحدة الدم فقط ، فهو يصرح ان النسب وهمي أي معنوي ذهني • وهو يحصر عمل القراية في نطاق العشرة والصحبة : « فوحدة الدم تولد المصيبة من جراء العشرة والمصاحبة » •

وابن خلدون يؤكد هذا المعنى في مواضع كثيرة

مثل : « الانسان ابن عوائده لا ابن طبيعته
ومزاجه » «والانسان ابن عوائده لا ابن نسبه (١)» *

ج - العصبية في الملك : وتلعب العصبية دورا
هاما في تأسيس الملك ، وتكوين الدولة لأن « الغاية
التي تجري اليها العصبية هي الملك ، والملك انما
يحصل بالتغلب ، والتغلب انما يكون بالعصبية » *

وان قوة العصبية تنزع بطبيعتها الى الحكم
والسيادة * ثم ان القبيل (٢) الواحد اذا كانت
فيه بيوتات متفرقة ، وعصبيات متعددة فلا بد من
عصبية كبرى تكون أقوى من العصبيات الاخرى
فتغلبها وتستتبعها . *

ويمضي ابن خلدون في بحث خطوات العصبية
فيقول :

- اذا قويت العصبية في قوم حاولو التغلب على
قوم آخرين لهم عصبية متحضرة . *

(١) كون العصب والشراف اصليين في اهل العصبية لوجود ثمرة
النسب ، وتفاوت البيوت في هذا الشرف بتفاوت العصبية لانه
سرهما ، ولا يكون للمفردين من اهل الامصار بيت الا بالمجاز ،
المقدمة ص : ٢٣٧ - ٢٣٩ ،
(٢) قسم من قبيلة او مجموعة قبائل ،

— فإذا تغلبو عليهم وازدادو قوة بذلك طلبو
غيرهم •

وهكذا حتى تصبح المصيبة الغالبة مكافئة
للدولة (أي موازية لها) •

وعند ذاك : اذا كانت الدولة هرمة استولت
عليها هذه المصيبة الغالبة وانتزعت الامر من يدها
وصار الملك لها •

— وان لم تكن الدولة هرمة اضطرت الدولة
المغلوبة الى مخالفة المصيبة القوية وموالاتها •
وخلاصة القول : ان الملك هو غاية المصيبة وانها
اذا بلغت غايتها حصل للقبيلة الملك : — اما
بالاستبداد ، أو بالمظاهرة (١) •

يبدو من ذلك اذن : ان المصيبة ضرورية
لتأسيس الملك والدولة •

أما بعد دور التأسيس : وحين تستقر الدولة ،
فقد تستغني عن المصيبة ، وذلك لأسباب منها :

(١) التحالف •

— ان الدولة الغالبة في أول أمرها تكون غريبة على الناس ، وغير مألوفة لديهم ، ولذلك يصعب على الناس الانقياد لها ، الا اذا كانت قوية ، ولا تكون قوية الا بوجود عصبية قوية . ولكن اذا كانت العصبية ضرورية لنشوء الدولة ، فهي قد تعرقل تأسيس الدولة فيما بعد . وذلك حين تكون العصبيات متعددة ، فيكثر الانتقاض على الدولة والانشقاق عنها في كل وقت (١) .

فضائل العصبية : اذا كان الملك غاية للعصبية ، فهو غاية لتوابعها كالخصال الحميدة وخلال الخير : من كرم ، وعفو ، وقرى الضيف ، والصبر على المكاره والوفاء بالمهد ، وبذل المال في صون الاعراض ، والانقياد للحق ، وتعظيم الشريعة ، واجلال علمائها ، ونصرة المستضعفين والتدين بالشرائع والعبادات ، والتجافي عن المكر والغدر ، واكرام الصالحين والاشراف وأهل الاحساب ، وأصناف التجار والغرباء وانزال الناس منازلهم .
وغير ذلك من مناقب السياسة .

(١) يفهم من ذلك ان العصبية ضرورية لنشوء الملك والدولة ، ولكنها ليست ضرورية بعد ذلك او انها تعرقل نمو الدولة ، فينبغي ان الاستغناء عنها ، في رأي ابن خلدون ،

و - العصبية والدين : وبين قوة العصبية والدعوة الدينية علاقة وثيقة . يقول ابن خلدون ان الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم لأن « كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من عصبية » .

وفي الحديث الشريف : « ما بعث الله نبيا الا في منعة من قومه (١) » .

واذا تمت الدعوة الدينية فانها تزيد الدولة قوة على قوة عصبيتها .

واذا حصل الاجتماع الديني في قوم من الاقوام ضمن لهم التغلب على من هم أوفر عددا وأقوى عصبية منهم (٢) .

فاذا فقد القوم الجامع الديني ، أي اذا فسد الدين ، عندئذ يكون التغلب بمقدار قوة العصبية وحدها .

ويستشهد على ذلك بوقائع تاريخية ، وعلى

(١) يبدو لنا هذا الحديث منهولا : فالمسيحية مثلا لم تحملها امة من الامم ، والمسيح ظهر في قوم ناصبوه العدا لعظمة ظهوره ، ولم تكن له عصبية كبرى او صغرى تمنحه اللهم الا بعض الحواريين وهم قلة لم تكن كافية للصوته - المؤلف - .

(٢) وتبرير ذلك انهم يضيفون الى عصبيتهم القبلية عصبية الدين - المؤلف - .

الأخص ما وقع للعرب في صدر الاسلام حين تغلبت جيوشهم القليلة على جموع فارس وجموع الروم التي كانت أضعافا مضاعفة منهم ويفوقونهم تدريبا وتنظيما .

اذن فالجامع الديني مع جامع العصبية يولدان قوة أقوى من العصبية وحدها مهما بلغت من البأس والشدة .

أما تأثير الدين في القبائل البدوية العربية فمماثل لتأثير العصبية (١) .

ويرى ابن خلدون أن هذه القبائل أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض « للغلظة والأنفة والمنافسة على الرياسة » فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين ، كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبير والمنافسة منهم وسهل انقيادهم .

(١) بدليل ان كل قبيلة عادت - غيب وفاة النبي : الى عصبيتها الكبرى التي كانت تتمتع بها قبل الاسلام ، وراحت - في مسألة الخلافة - تمارس اساليبها القديمة معتمدة على تلك العصبية اذ لو كانت العصبية الدينية هي الغالبة لما رأينا من ردة ، وتناحر وتنافس واقتتال على خلافة النبي ، ولكان المسلمون المؤمنون حقا اختاروا الاكثر ديننا والاعلم والاقدم سابقة في الاسلام ، (أي الاشد عصبية دينية) ، المؤلف ،

ولا بد من الاشارة الى أن نظرية ابن خلدون
في العصبية محدودة بحدود الحالة الاجتماعية
والسياسية التي شاهدها وعاش فيها .

فالبينة الاجتماعية والسياسية التي عرفها كانت
بيئة خاصة تمتزج فيها الحياة البدوية بالحياة
الحضرية . وكانت داخلة في نطاق تأثير القبائل
والمعشائر الرحل .

ولذلك كانت الدولة القائمة فيها أو في جوارها
تتأثر تأثرا شديدا بالقبائل والمعشائر ، حتى ان
بعض تلك الدول (الدويلات) كان ينحل أو يتوسع
من جراء تألب المعشائر على الدولة أو معها . (وقد
شارك ابن خلدون مشاركة شخصية في تحريض
القبائل واثارة الفتن والضلوع في المؤامرات .)

لذلك يمكن القول : ان نظريات ابن خلدون
صحيحة في اطار الروابط الاجتماعية التي سادت
المجتمع في عصره .

الدولة :

خصص ابن خلدون ما يقرب من ثلث المقدمة

للبحث في موضوع الدولة من جميع نواحيه (١) :

- ١ - كيفية نشوء الدولة - تطورها - أنواعها :
(دولة كلية أو عامة - دولة شخصية
استبدادية (٢)) - (دولة مستقرة - دولة
مستجدة ..) -

٢ - تأسيسها (قيام المؤسسات) -

٣ - توسعها -

٤ - انقسامها وتقلصها -

٥ - انقراضها (أو انهيارها وزوالها) -

وقد سبق القول ان ابن خلدون يرى ضرورة وجود الدولة ، فالمجتمع والدولة متلازمان تلازم المادة والصورة - لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر ، فالدولة دون العمران لا تتصور ، والعمران دون الدولة متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع » -

(١) شمل البحث في الدولة حيزاً كبيراً من المقدمة : ١٢ فصلاً في الباب الثاني + ٥٣ فصلاً في الباب الثالث ، الكتاب الاول من : (٢٧) ط ، بيروت دار الكتاب اللبناني ، ١٩٦٠ ،
(٢) المقدمة من ٢٩٤ -

قوام الدولة : العصبية : ذلك لأن العصبية من طبيعتها الملك تنتهي اليه في آخر المطاف ابتداء بالرياسة .

فالرئيس هو سيد القبيلة يطاع اختيارا لما يتعلل به من شروط المجد والبطولة حتى اذا انتقلت الرياسة الى الملك . ويتم ذلك بالقهر والغلبة أصبح الرئيس الغالب مطاعا بالقوة القاهرة .

هذه الغلبة هي الملك . فالملك اذن شيء زائد على الرياسة كما يقول ابن خلدون والغلبة انما تكون بالعصبية واتفاق الالهوام .

اما الدعوة الدينية فليست بديلا عن العصبية القبلية لكنها تشكل قوة جديدة تدفع بالعصبية الى التوسع والانتشار على حساب دولة هرمة أو دول أصابها الترف والخمول وزوال العصبية الأولى . وهذا ما وقع للعرب في صدر الاسلام ايام الفتوحات فهزموا أكبر دولتين أو امبراطوريتين في ذلك الزمن : الفرس والروم . لكن الدعوة الدينية لا تتم ولا تتعاضد من دون عصبية . وكثيرا ما

فشلت الدعوات الدينية حين حملها نبي بلا عصبية
أو منعة في قومه (١) . وإذا لم تفشل لقوة
مضامينها وأهدافها فإن حملتها من الانبياء يعانون
كثيرا ويضطهدون إذا لم تحمهم عصبية كبرى
أو عصبيات .

عمر الدولة : يرى ابن خلدون ان للدول أعمارا
طبيعية كما للأشخاص . وانها كالكائن الحي تتطور
على الدوام وفقا لنظام ثابت . كما تتطور جميع
الكائنات الحية . ويقرر ابن خلدون ان مجد
الشخص (٢) وقوته المعنوية تستمر على أربعة
أجيال (٣) :

أ - جيل الباني (٤) .

ب - جيل المباشر (٥) .

(١) هذه النظرية لا تصح دائما ، فأكثر الدول المعاصرة تستغني

عن العصبية لا سيما بعد الاستقرار والانتشار ، المؤلف .

(٢) يقصد الشخص المؤسس للملك أو الدولة ، ومن غريب آراء ابن

خلدون وبعد نظره انه يشترط في باني الملك الا يكون مفرطاً في

الذكاء فبذكائه الشديد « يحمل الوجود على ما ليس في طبعه »

كما يقول ، وبغباؤه يغري الطامعين ، المقدمة ص ٣٣٢ .

(٣) الجيل ليس فترة زمنية محددة (تقريباً ٣٠ سنة) .

(٤) الأسرة التي بنت الملك أو أسست الدولة .

(٥) الذي يكمل العمل .

ج - جيل المقلد .

د - جيل الهادم .

وكذلك الدول لا تعدو أعمارها أربعة أجيال ،
وتفصيل القول في ذلك :

— الجيل الأول : وهو جيل الذين يؤسسون
الدولة . هؤلاء يحافظون على خلق البداوة
وخشونتها من شظف العيش ، والبسالة ، والاشتراك
في المجد ، وتكون العصبية قوية فيهم . ويكون
جانبهم مرهوبا (١) .

— الجيل الثاني : وهم الجيل الذي يكون قد
تحول من حال البداوة الى الحضارة ، ومن الشظف
الى الترف ، ومن الاشتراك في المجد ، الى الانفراد
به على يد فئة قليلة مع كسل الباقين ، فتتكسر حدة
العصبية وقوتها بعض الشيء وتلوح عليهم بوادر
الخضوع . لكن يبقى لهم كثير من صفات الجيل
الأول ، فيحاولون الاحتفاظ به ما أمكن (٢) .

(١) الفتح العربي مثلا ، ومعلوم ان ابن خلدون يأخذ امثلته من
واقع امته وتحولاتها نحو القوة وبناء الدولة ، ومما يدور من
تناحر واقتتال بين الدويلات في المغرب ، ومن تجزئة فرضت
لنفسها عليه فزاعها امرا واقما وعتما ، - المؤلف - ،
(٢) الامويون مثلا ،

— الجيل الثالث : وهم الجيل الذين نسو عهد
البداءة والخشونة ، وفقدو حلاوة العز والعصبية
فاذا بهم يبلغون غاية الترف والنعيم * وتتحول
الامجاد لديهم الى مظاهر : كالزي والشارة وركوب
الخيول ، وحسن الثقافة يموهون بها على الناس *
وهم في أكثر الاحيان أجبن من النساء * فاذا قام
قائم على الدولة ، لم يهبو لمدافعتة فيضطر
صاحب الدولة الى الاستظهار بسواهم من الموالي *
وفي ذلك بداية انقراض الدولة (١) *

— الجيل الرابع : على يدهم تهزم الدولة
وتنهار (٢) *

وفي هذا الجيل ينقرض الحسب وتتلاشى
العصبية تماما حتى عصبية الولاء أو الرق *

— والواقع ان هذه الاجيال الاربعة ما هي الا
ثلاثة في الحقيقة حيث تستمر حياة الدولة ، أما
الجيل الرابع فلا حياة معه للدولة ولا بقاء *

(١) كالعباسيين مثلا *

(٢) اواخر الدولة العباسية : نشوء الدويلات ثم عصر الانحطاط *

وهذا ما يفسر قول ابن خلدون من « أن نهاية
الحسب في العقب الواحد أربعة آباء » .

— النظرية ونقادها : تماقب على نقد هذه
النظرية في تحديد عمر الدولة ، نقاد كثيرون رأوا
فيها تقسيما خياليا أو بناء منطقيًا مجردا لا ينطبق
على الواقع في شيء . يقول ساطع الحصري في
كتابه : دراسات عن مقدمة ابن خلدون (ص ٣٦١)
« من الواضح ان ذلك مما لا ينطبق الا على بعض
الدويلات البدوية ، وملوك الطوائف الصغيرة .
وأما الدول الكبيرة فتواريخها لا تؤيد أبدا النتائج
التي توصل اليها ابن خلدون في نظريته هذه » .

ويقول الناقد الفلسفي المعروف عبدو حلو :
« والحق اننا لا نعرف في التاريخ سلالة واحدة من
سلالات الملوك الشهيرة ينطبق عليها هذا
الوصف (١) » .

وكان ابن خلدون شعر بهذا الضعف . ولذلك
قال ان الامر قد يتصل الى الطور الخامس والسادس ،

(١) انظر كتاب ابن خلدون : مؤسس علم الاجتماع لعبدو حلو ص
١١٣ ط ٢ ثالثة سلسلة المصباح بيت الحكمة - بيروت ١٩٧٢ .

فعدل نظريته في أكثر من موضع من المقدمة منها
 بأن عمر الدولة قد يتجدد في الجيل الواحد ، وقد
 تعاودها القوة بعد الهرم • لأن صاحب الدولة ،
 اذا عرف كيف يختار أنصاره « ممن تعودوا الخشونة
 فيتخذهم جندا له يكونون أصبر على الحرب ،
 وأقدر على معاناة الشدائد ... ويكونون ذلك
 دواء للدولة ... فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر
 سالما من الهرم (١) » •

ومهما يكن : فان آراء ابن خلدون في هذه
 المسألة (مسألة عمر الدولة) رغم جدتها وعمقها
 لا تنطبق - كما رأينا - الا على نوع واحد من
 الدول هو : الدولة البدوية • مع ان ابن خلدون
 أثبت : أن لا دولة في المجتمع البدوي ولا ملك بل
 رئاسة طوعية فقط •

تطور الدولة : يدرس ابن خلدون تطور الدولة
 من ناحيتين :

(١) هذا التعديل اثبته ابن خلدون في فصل من فصول مقدمته ، غير
 موجود مع الاسف - في الطبعة العربية للمقدمة - المصدر نفسه
 ص ١١٤ - ويكون تجديد عمر الدولة أيضا بتغيير القوانين التي
 كانت عليها سياسة الدولة •

أ - ناحية الاحوال العامة والاخلاق ، على الصعيد الداخلي .

ب - ناحية اتساع رقعة الدولة، وتعدد العصبية في الاطراف .

أطوار الدولة : ويقرر ابن خلدون ، بالنسبة للأطوار التي تمر بها الدولة ، ان حالات الدولة وأطوارها ، لا تعدو ، في الغالب ، خمسة أطوار :

أ - الطور الاول : طور الوحدة والظفر : وفيه يتم تأسيس الدولة بانتزاع الملك من أيدي الدولة السابقة . وذلك لا يتم الا بقوة العصبية . ويكون الحكم في هذا الطور ، مشتركا نوعا ما بين الملك وعشيرته وقومه . حيث يتقاسمون المجد والمكاسب .

وحيث لا تزال اللحمة الاجتماعية والنفسية قائمة بين الرئيس والمرؤوسين . فلا فرق بينه وبينهم في كل شيء ولا امتياز له عنهم حتى في الشارة واللباس والسلاح (١) .

(١) لا تزال الروح الاشتراكية البدوية سائدة في هذا الطور لقرب عهد الجميع من العياة البدوية والعصبية الواحدة والنظرة الى الرئيس المؤلف

ب - الطور الثاني : طور الانفراد بالمجد ،
والمنازعات الداخلية : فصاحب الدولة ، بعد أن
ينال الملل بمؤازرة قومه ، ينزع الى الاستبداد ،
ويسعى الى الانفراد بالحكم دونهم ، ويأنف من
المساهمة والمشاركة ، وقد يصل به الامر الى حد
قتل من يستريب به من قرابته المرشحين لمنصبه .

أما عشيرته وقومه فينقطعون عن مساعدته
ويتألبون عليه ، فيضطر الى التقرب من الموالي ،
ليكسر بهم شوكة بني قومه وعشيرته ، وليكبح
جماحهم عن التطلع الى الملك . أما عشيرته وقومه
فيعتدون عليه ويتربصون به . ويحدث النزاع
بينه وبينهم ، حتى ينتصر صاحب الدولة عليهم .
وقد لا يتم ذلك الا للثاني ، أو للثالث من الملوك .
فاذا تم تغلب صاحب الدولة على منازعيه ، وانفرد
بالمجد والملك ، بلا منازع ، دخلت الدولة في الطور
الثالث (١) .

ج - الطور الثالث : طور الفراغ والدعة

(١) يعاين صاحب الدولة في هذا الطور من مدافعة اهل عصبته
ومغالبتهم مثل لما عاناه الاولون في طلب الامر او اشد : لان
الاولين دافعوا بالعصبية ، اما الثاني فيدافع العصبية بالموالي
« من الاجانب » المقدمة ص ١٧٢ .

والمدينة ، وهذا الطور هو طور تحصيل ثمرات الملك ، كتحصيل المال ، وتخليد الآثار ، اذ يوجه صاحب الدولة عنايته الى ضبط الدخل والخرج وتشبيد المباني والمصانع العظيمة ، والهياكل المرتفعة ، وبذل الاموال للحاشية والجند والاعتناء بلباسهم ومظهرهم ، فيباهي بهم الدول المسالمة ويرعب الدول المحاربة .

وقد أكد ابن خلدون على أن ثروة السلطان انما تعظم في أواسط الدولة : لأن الجباية في أول الدولة تكون قليلة موزعة بين أصحاب العصبية ، ولكن اذا استبد الملك بملكه عظمت ثروته ، لأنه « ينفرد حينئذ بالجباية أو معظمها ، ويحتوي على الأموال ويحتجها للنفقات في مهمات الاحوال فتكثر ثروته ، وتمتلي خزائنه ، ويتسع نطاق جاهه (١) » .

كما يلاحظ في هذا الطور ، ان التفاعل يتم بين الأمم التي اشتملت عليها الدولة ، فتندمج ثقافاتهما وحضاراتهما وعوائدها ، ويحصل من ذلك حضارة

(١) المقدمة ص ٢٨٣ .

جديدة (١) فينسى أصحاب الدولة عهد بداوتهم *

أما من الناحية الاجتماعية فيعتبر ابن خلدون هذا الطور أهم الاطوار التي تمر بها الدولة ، ففيه تنشأ التقاليد الجديدة وترسخ في النفوس * وتصل الدولة الى غايتها القصوى في القوة والعظمة والحضارة والنضج الفكري بعد دور الاخذ والاقتباس والترجمة والتأسيس * وصاحب الدولة ، يشتد استبداده ويستقل برأيه ، ويبني مجده وحده ولمن يأتي بعده (٢) *

د - الطور الرابع : ويسميه ابن خلدون : طور القنوع والمسالمة وقلة الابتكار : يكون صاحب الدولة ، في هذا الطور ، قانعا بما بنى الأوائل ، مقلدا للماضين دون أن يزيد شيئا على ما فعلوه ، فيترك التعب والجهد في توسيع الملك وينصرف الى الاستمتاع بما ورثه عن أجداده * كما يصبح مسالما لغيره من الملك * لا طمع له في التوسع والازدياد *

(١) دائما ينتزع امثله من واقع الدولة الاسلامية في المشرق ، والدويلات في المغرب * هنا من الدولة العباسية ابان التفاضل الحضاري * المؤلف *

(٢) في كل دور او طور قد يكون صاحب الدولة اكثر من واحد ، كما جاء في نص التعديل *

حتى انه - بالنسبة لأجداده - يرى ان التنكر لما ورثه عنهم منقصة له ومذلة فيتبع آثارهم « حذو النعل بالنعل » . لاعتقاده بأنهم أبصر منه وأجدر في بناء المجد . لكن هذا التقليد الأعمى من مؤشرات الانهيار الذي سيصيب الدولة بعد قليل .

هـ - الطور الخامس : وهو طور التبذير والهرم : في هذا الطور يتلف صاحب الدولة ما جمعه أجداده ويخرب ما بنوه ، في سبيل شهواته وملذاته ، والانفاق على بطانته وعشراء السوء من تابعيهم الذين يقلدهم أرفع المناصب . وهم غير جديرين بها ، فيحقد عليه قومه ، ويتخاذلون عن نصرته في الملهمات . . ثم يصبح ولا قدرة له على منح الجند أعطياتهم ، فيشيحون بوجههم عنه ويخذلونه ، « فيكون مغرباً لما كان سلفه يؤسسون وهادماً لما كانوا يبنون ، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم . . . الى أن تنقرض » .

اتساع نطاق الدولة : يرى ابن خلدون أن نطاق الدولة واتساع رقعتها يتطور وفق نظام ثابت : تتوسع الدولة في بدء الأمر ، الى أن تصل الى أقصى حدودها . وبعد ذلك تأخذ في التقلص . فترأجع

ويضيق نطاقها بالتدريج • تماما كما يحدث للجسم الانساني من أسباب الشباب والكهولة والهرم • وهي أسباب لا يمكن للانسان دفعها أو تجاوزها • وكل ما يمكنه محاولة تجديد شباب الدولة بادخال بعض الاصلاحات الجذرية على مؤسساتها ظلنا من الملك أو السلطان أن ذلك يقضي على شيخوختها وبالتالي زوالها •

ولكن الأمر ليس كذلك : فهو (أي الملك) ان استطاع الا أن ذلك يكون بمثابة : « ايماضة الخمود كما يحدث في الذبال المشتعل (١) » • هذا شرط أن يبقى المركز (العاصمة) محفوظا ، أما اذا غلبت الدولة على أمرها في المركز ، فانها تفقد حينئذ كيانها ، ولو بقيت الاطراف سالمة • وقد تنقسم الدولة خلال تضايق نطاقها الى دولتين أو ثلاث دول ، غير ان كل قسم من هذه الاقسام يتعرض الى حالات مماثلة للحالات التي تمر بها الدولة اجمالا (٢) • والدولة اذا هزمت قامت على

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

(٢) يكون الانقراض سريعا بمقدار ما يصيب الهرم المركز • تماما اذا اعتل القلب في الانسان •

انقاضها دولة جديدة • ونشوء الدولة الجديدة ،
يكون بسببين :

— اما أن يستبد الولاة في الاطراف • فيكون لكل
واحد منهم دولة •

— واما أن يخرج على الدولة خارج ممن يجاورها
في الأمم والقبائل فيتغلب عليها •

أما كيف يتم ذلك فإليك ما يقوله ابن خلدون
تمشيا مع نظريته القائلة بأن عصب الدولة وسر
نشوئها هما : الشوكة والعصبية :

« اعلم ان مبنى الملك على أساسين لا بد منهما :
فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند •
والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند • والخلل
(أي الهرم) اذا طرقت الدولة ، طرقتها من هذين
الأساسين (١) : ثم يظهر لنا كيف يكون الخلل في
هذين الأساسين :

بالنسبة للجند : فان ابن خلدون يذكرنا بما

(١) المقدمة ص ٢٩٤ •

يحدث لأهل العصبية غب نشوء الدولة عندما يقصي الملك أهل عصبيته ، ويستعيز عنهم بالموالي والمرزقة ، وهؤلاء كما نعلم ، لا يقاتلون الا لأجر : « وقل أن يستأجر أحد نفسه على الموت ! » (١) على حد تعبير ابن خلدون .

أما بالنسبة للمال : تكون الدولة في أول أمرها اعرابية متقشفة . يميزها خلق الرفق بالرعية والاقتصاد في النفقة أو الجهل بطرق الانفاق . فلا يكون منها امان في الجباية وقسوة في التحصيل حتى اذا استفحل الملك فيؤدي ذلك الى الترف والاكثار من السرف والانفاق . والزيادة في أعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة . ثم يتماظم الترف ويتسرب الى الرعية نفسها (والناس على دين ملوكهم) ، فيضطر السلطان الى زيادة الضرائب وفرض المكوس على أثمان السلع لاغناء موارد الجباية .

حتى اذا لم تكف المكوس ، وتكون الدولة قد امتدت أطرافها ، فتمد يدها الى جمع المال من

(١) المقدمة ص ٢٢ طبعاً « وليست المستأجرة كالنكلى » . ولا يقاتل حتى الموت الا صاهب العقيدة غير المأجور - المؤلف .

الرعايا من تجارتهم أو نقودهم بحق وبغير حق (١) .
 فيتجاسر الجند على الدولة بما لحقها من الفشل
 والهرم في العصبية ، فتداوي ذلك (بسكينة المطايا
 وكثرة الانفاق) فيهم « ويكون جباة الاموال قد
 عظمت ثروتهم ، فتعمهم النكبات والمصادرات واحدا
 واحدا » ، الى أن تذهب ثروتهم وتتلاشى أحوالهم :
 « فاذا اصطلحت نعمتهم تجاوزتهم الدولة الى أهل
 الثروة من الرعايا سواهم » .

فالترف - اذن - سلاح ذو حدين وهو ذو أثر
 مزدوج : يقوي الدولة في بدايتها ، ويقضي عليها
 في نهايتها ، يقول ابن خلدون : « اذا تحكمت
 طبيعة الملك في الانفراد بالمجد وحصول الترف
 والدعة ، أقبلت الدولة على الهرم (٢) » .

ويضيف ابن خلدون وجها آخر من وجوه الهرم
 في الدولة وهو فساد الاخلاق ، وضعف التمسك
 بالقيم .

علمنا أن الملك يقوم على العصبية والغلال

(١) اخذ ذلك مما كان يجري في المشرق أيام العباسيين من
 « مصادرات » واستصفاء اموال « المؤلف - »
 (٢) المقدمة ص ١٢ .

الحميدة - كما يقول ابن خلدون - « فاذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة ، حملهم على المذمومات وانتحال الرذائل (١) » . فينصرفون عن مؤازرة الملك ودعم سلطان الدولة ، الى الانغماس في النعيم الطاريء « ويصيرون الى خلق التخنت فيضعفون وتذهب ريحهم » .

والى جانب فساد الاخلاق يضيف ابن خلدون عنصر الظلم والاستبداد من الحاكم على المحكومين : فجباة الاموال بغير حق ظلمة . والمعتدون عليها ظلمة . والمانعون لحقوق الناس ظلمة . كل هذا يسرع في هرم الدولة وزوالها . والأشد والأدهى أثرا في تحطيم المجتمع (أو العمران) :

- السخرة : أو كما يسميها ابن خلدون تكليف الاعمال « لأن الاعمال من قبيل المتمولات (٢) » .

- أن يمارس الحاكم التجارة . . .

وهناك وجوه كثيرة لهرم الدولة منها :

- الحجر على السلطان .

(١) المقدمة ص ١٤٤ .

(٢) المقدمة ص ٢٨٨ - ٢٩٠ .

— كثرة الحجاب (١) *

— المجاعات : نتيجة الظلم والمصادرات وفرض

المكوس ، وكسل الرعية عن السعي *

— كثرة الأوبئة والوفيات : بسبب الجوع وتكاثر

السكان ، وفساد الهواء *

الحرب :

يرى ابن خلدون ان الحرب أمر طبيعي بين

البشر * وهو يرد أسبابها الى أربعة : غيرة — منافسة

— عدوان — جهاد (تمهيد للملك) *

ثم يتحدث عن أنواع الحروب وطرقها وأساليبها

فيجعلها نوعين :

— الزحف صفوفا : والقصد منه الاحتلال *

— الكر والفر : والقصد منه تحطيم المعنويات *

ويتنوه ابن خلدون بمزايا الزحف مفضلا اياه

على أسلوب الكر والفر ، ثم يتحدث عن كيفية

ترتيب الجنود في الحرب (٢) والحروب التي حدثت

(١) هم أشبه بالوزراء *

(٢) وهو ما يسمى اليوم بالتمهكة *

في أول الاسلام ، وتلك التي حدثت في المغرب •

ويتحدث عن طريقة حفر الخنادق (١) • ثم
ينتقل الى الكلام في أسباب الظفر ، فيقرر المبدأ
التالي :

— لا وثوق في الحرب بالظفر : وان حصلت أسبابه
من العدة والعديد • وانما الظفر فيها من قبيل
اليخت والاتفاق • « أي أن الظفر ليس نتيجة
أسباب معلومة ، وانما هناك عوامل خفية تلعب
دورها في الانتصار والهزيمة (٢) » •

وخلاصة القول في «دولة» ابن خلدون: من المؤكد أن
نظام الدول لا يصنعه مفكر أو منظر، كائنا ما كان
علمه ، لمجرد انه فكر أو حلم بهذا النظام أو ذاك ،
ثم ألبسه جسد دولة يجب أن تقوم وأن يكون لها
وجود ، لا كما في الواقع بل كما يجب أن تكون • •
هكذا فعل أفلاطون في جمهوريته والفارابي في
مدينته الفاضلة وأمثالهما •

(١) وهي في الاصل طريقة فارسية في حصار المدن • (سلمان
الفارسي وواقعة الخندق في بدء الدعوة الاسلامية) — المؤلف :
(٢) رأي وجيه ولكنه في عصر تكنولوجيا الحروب لم يعد واردا اليوم ،
المؤلف

وظلت تصوراتهم في نطاق الاحلام الذهبية ،
تطالعها الاجيال ، وتتملاها كنموذج رائع لحياة
اجتماعية مثلى يجب أن يحيها الانسان على هذه
الأرض بعد طول عنت ومعاناة وضياع . ولكن
النموذج يبقى نموذجا وهميا ، لأنه من صنع
الخيال ، لا من نتاج الواقع المماش . . . وهو ان
صلح مادة وحي والهام الا أنه لا يصلح مادة حياة
. . . أو دستورا لدولة تقام . . . الا بمقدار قربه
من الواقع . أما مجتمع ابن خلدون ودولته ، فلم
يكونا تصورا في المطلق ولا مجرد تصوير لواقع
عاشته الأمم والشعوب واحداث أحدثها حكام وتأثر
بها محكومون . بل كانا مادة حية متحركة عاش معها
ابن خلدون وتفاعل ، ثم راح يغوص في أعماقها
باحثا عن عللها الداخلية ، وأسبابها الخفية ، التي
أثرت في كيائها ، وجعلت منها تلك المادة الحية
المتحركة . . . ثم عصفت بها - هي نفسها -
وجعلتها جثة هامة . . . فكانت سر حياتها ، كما
كانت سر مماتها في آن . . . انتزعها ابن خلدون من
يد المؤرخين العابثين . . . ثم أطلقها تدرج أمامه ،
وأخذ يراقب سير تطورها - من البداية الى النهاية -
ويختزن في أعماقه سر ذلك السير وتلك الصيرورة ،

مستخرجاً - من ثم - الاسباب والقوانين ، بعد طول تفحص ومقارنة واستقراء • فاذا به وجها لوجه أمام الحقائق الهامة التالية (١) التي سجلها باعتزاز وفصلها تفصيلاً في المقدمة • وهي هنا باختصار :

- ان الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ السببية الطبيعية •

- ان التاريخ علم له أصوله وقواعده الثابتة ، وهو ليس مجرد سرد حكايات وأخبار •

- ان علم التاريخ لا يفهم الا من خلال علم العمران البشري ، الذي هو المادة ، والتاريخ هو الصورة •

- الاشخاص لا يسرون الحوادث التاريخية ، مهما عظموا ، بل هم مظهر من مظاهرها ، ينفعون ولا يفعلون (هنا : الفعل بمعنى الريادة) وبهذا يعطل ابن خلدون الارادة والاختيار في سير الأحداث •

- ضرورة قيام الدولة لتأمين وجود الوازع الاجتماعي الذي هو الملك •

(١) التي خيل اليه انها هامة • فبعضها لم يثبت أمام حقائق علم الاجتماع الحديث - وبعضها ثبت • - المؤلف -

— النبوة قد تكون وازعا ، ولكنها ليست الوازع
الوحيد .

— العصبية هي أساس قيام الدولة . اذ لا دولة
بلا عصبية ، ولا استمرار ولا ازدهار للسلطان
الا بها ، وبضعفها يبدأ ضعف الدولة ثم انهيارها .

— الواقع الاجتماعي أمر طبيعي ، لا أمر مصطلح
عليه . (بعكس روسو في العقد الاجتماعي الذي
يعتبر هذا الواقع نوعا من عهد وميثاق وضعه
البشر فيما بينهم) .

— للمناخ تأثير — يكاد يكون حاسما — في جميع
أحوال البشر والوانهم .

— لوجوه المعاش أثرها العميق في الاخلاق والموائد .

— كثرة العمل الانساني تؤدي الى الثروة . وكثرة
الانفاق تؤدي الى الفقر .

— الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها
أوسع أحوالا وأشد رفاهية . (ومن هنا نشأت
عند الدول الكبرى فكرة التوسع في العصر

الحديث • أو فكرة : المجال الحيوي Espace Vital
عند الدول القوية الضيقة الرقعة) •

— لا بد من نشوء الحضارة خلال مسيرة التطور
الطبيعي الذي يصيب الحياة الاجتماعية • وذلك
لعدة عوامل أهمها اثنان : التطور الطبيعي
والانتقال من البداوة الى الحضارة ، والثاني :
التفاعل بين الشعوب بعد الفتوح ونشوء الدولة
الجديدة ، وتأثر الغالب بالمغلوب •

— التمدن غاية البدوي • والحضري لا يتشوق الى
البادية •

— الصنائع تظهر بعد الفلاحة لأن البسيط يتقدم
المركب •

— البدو أقرب الى الخير من أهل الحضرة • وهم
أشجع وأصبر في الحرب •

— للحضارة أخلاق هي عين الفساد •

— لا يمكن أن تقوم « دولة » في الاطار البدوي •
وبديلها هو الرئاسة •

— الحضرة أقدر على انشاء الدولة ووضع النظم
الاجتماعية والتشريع السياسي والاقتصادي مما

لا يعرفه البدو *

— البدوي نزاع الى الملك مستमित في سبيله وله
الغلبة على الدولة المتحضرة المجاورة لقوة
عصبية و ضعف عصبيتها (ينتهي دور الرئاسة
ليبدأ دور الملك) *

— وبما ان الدول لا تقوم الا بالغلبة : فالحروب
اذن ، أمر طبيعي بين الأمم *

— والدافع الأساسي للحروب هو الدافع الاقتصادي
(وهذه حقيقة لا تزال ثابتة) *

— تطور الدول عامل ازدهار وعامل انهيار في الوقت
نفسه لأن عمر الدول كعمر الانسان *

— هناك سنة طبيعية تجري على الدول كلها من غير
أن يكون لارادة الملوك كبير أثر في محاولة تثبيت
دعائم ملكهم *

— كلما كانت الدولة أوسع نطاقا وأكثر سكانا
كانت أطول عمرا * نظرية الكم *

— الحاكم لا يجوز له أن ينتحل التجارة (نظرية
لا تزال ثابتة) *

— المدن والهياكل العظيمة ليست عمل أفراد بل هي

عمل جماعي • وهي رمز خالد من رموز أمة
متحضرة بادت •

— اللغة علاقة وثيقة بالدولة (لغة الغالب تفرض
على المغلوب) وتنتهي بضعفه •

— خصائص الشعوب تختلف باختلاف خصوصية
الارض أو جديها •

— ان قيم الاشياء تابعة للعمل المبذول في انتاجها •
وهذا رأي قريب من رأي الاشتراكية المعاصرة
القاتل بأن قيمة الشيء ترجع الى كمية العمل
المبذول فيه • كما في قوله « اذا كان العمل في
المصنوع أكثر فقيمته أكثر . . . » •

— الصنائع تستجد وتكثر اذا كثر طالبها (نظرية
العرض والطلب) الى آخر هذه النظريات المبتكرة
التي تشير بوضوح الى أن صاحبها رائد في هذا
الباب (علم الاجتماع) قد سبق عصره بأجيال •
ملاحظة : لا ننسى أن ابن خلدون قد عاش في
بداية عصور الانحطاط حيث بدأ الفكر العربي
يجتر نفسه ويخمل تدريجياً •

العرب : المصطاح والنظرية :

لابن خلدون قاموس خاص به استعمل مفرداته

للدلالة على معان جديدة أثناء بحثه المستفيض في
مختلف موضوعات ذلك العلم الجديد الذي اهتدى
إليه : علم الاجتماع *

ومن الطبيعي أن يكون لهذا العالم الرائد
كلماته الرائدة ، تلك التي تخرج على المألوف في
الصياغة العربية والمدلول اللغوي *

فكل عالم أو فيلسوف أو شاعر مميز لا بد له
من أن « يضع » كلمات خاصة تساعد على إدام
معنى خاص : علميا كان أو نفسيا أو أدبيا *

وكثيرا ما تجاوز ذلك إلى اشتقاق كلمات جديدة
أو نحتها أو صياغتها صياغة جديدة تتلاءم مع ما
يريد الإفصاح عنه من مبادئ ونظريات ومعان
ورموز * هكذا فعل الفلاسفة العرب قبل ابن
خلدون حين غاصوا في أعماق الفلسفة اليونانية
وتبحروا في علم الكلام فوجدوا أنفسهم مضطرين إلى
صياغة تعابير ومصطلحات فلسفية لم تكن موجودة
في معاجم اللغة العربية ولا في أساليب مفكرهم
وأدبائهم (١) ، فأغنوا اللغة العربية والفكر

(١) أو لأنها كانت موجودة في معاجم اللغة العربية فأخرجوها إخراجا
جديدا ، أدخلوها معاني جديدة ،

العربي بالكثير منها • وهي الى الآن لا تزال شاهدة على براعتهم في تكييف اللغة وجعلها جديرة بهم وبذلك الفكر الجديد والحضارة الوافدة الجديدة •

وابن خلدون لا يقصر في هذا المجال • بل على العكس نراه يكثر من « وضع » الكلمات الخاصة به ويعلم الاجتماع الذي ابتدعه • وكثيرا ما لجأ الى تغيير مدلول الكلمة العربية وحملها مدلولاً جديداً • وكلمة « عمران » مثلاً أصبحت تعني عنده نشوء الدولة أو الحضارة أو تكامل المجتمع البدوي وسيره نحو الحضارة (١) •

وكلمة « عرب » لا تشذ عن هذه القاعدة : اذ من الواضح أن ابن خلدون لا يقصد بها المعنى القومي المعروف قديماً وحديثاً وهو مجموعة شعوب الأمة العربية ، بل أولئك « الأعراب » من سكان البادية من أمثال قبائل « رياح » التي عاش بينها زمناً طويلاً في المغرب العربي واستنتج من نمط حياتها وأخلاقها وما اعتادته من توحش وبأس وقوة شكيمة وميل الى الحرب واقتحام الدول (أو

(١) انظر في اخر هذا الكتاب ثبوتاً بالمصطلحات اللغوية التي استعملها ابن خلدون على غير وجهها امياناً • والكلمات التي أصبح لها عنده مدلول خاص •

الدويلات) المجاورة وغزوها ونهب ثرواتها
وتقويض معالم حضارتها . استنتج من كل ذلك
ان « العرب اذا تغلبوا على اوطان أسرع اليها
الخراب . فغاية الاحوال العادية عندهم الرحلة
والنقلة . وذلك مناقض للسكون (١) الذي به
ال عمران . فالحجر مثلا ، انما غايتهم اليه لنصبه
اثافي للقدر ، فينقلونه من المباني . ويغربونها .
والخشب أيضا ، انما حاجتهم ليعمرو به خيامهم .
ويتخذوا الأوتاد منه لبيوتهم (٢) فيغربون السقف
عليه بذلك » .

وفي المقدمة أقوال كثيرة لابن خلدون في هذا
المعنى . حتى انه عقد فصولا برأسها لتوضيح « ان
العرب لا يتغلبون الا على البسائط (٣) » .

وهناك فصل « في أن العرب لا يحصل لهم الملك
الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من
الدين على الجملة (٤) » .

وفصل آخر في « أن العرب أبعد الناس عن

(١) الاستقرار .

(٢) بيوت الشعر طبعا .

(٣) المقدمة ٤٥٣ .

(٤) المقدمة ٤٥٢ .

السياسة والملك (١) » .
 وفصل في أن المياني التي كانت تختطها العرب
 يسرع اليها الفساد الا في الاقل (٢) » .
 من البديهي أن مدار البحث في كل هذه الفصول
 هم البدو الذين يسكنون الخيام ولا يستقرون في
 مكان وليسو العرب قاطبة .
 وابن خلدون يوضح ذلك بما لا يقبل اللبس أو
 الغموض . يقول : « وأما من كان معاشهم من
 الابل فهم أكثر ظعنا . وأبعد في القفر مجالا ،
 فكانو لذلك أشد توحشا وينزلون من أهل الحواضر
 منزلة الوحش غير المقدور عليه . . . وهؤلاء
 العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب ،
 والاكرااد والتركمان في المشرق » .
 حتى ولو كان ابن خلدون يعني العرب قاطبة
 فهذا لا يمنع من أنه مخطيء ، لأن العرب كأمة
 بنو في البلاد التي فتحوها — في الشرق وفي الغرب —

(١) المقدمة ٤٥٦ - ٤٥٨ والسبب في ذلك انهم (أي العرب) اكثر
 بداءة من سائر الامة . . .

(٢) واضح ان التوحش الذي يعنيه ابن خلدون هو البعد عن الحضار
 وسكنى القفار ، وقد وردت هذه الصفة في التوراة لاسماعيل
 جد العرب بهذا المعنى حيث جاء في العهد القديم : « وكان
 اسماعيل رجلا من الوحش يده على القوم ويد القوم عليه » .

(٣) المقدمة ٤٥٧ - ٤٥٨ ،

حضارة قل نظيرها في التاريخ القديم . وهذه هي
آثارهم — في الفكر والعمران — شاهدة لهم بأنهم —
حين انتقلوا من البداوة الى الحضارة — عمرو ولم
يخربوا ، وأقاموا دعائم أكبر إمبراطورية في
العالم ، ظلت الانسانية تأخذ عنها زمانا طويلا (١) .

لكن طه حسين في رسالته « فلسفة ابن خلدون
الاجتماعية » يرى ان ابن خلدون في اصراره على
أن « العرب » من الأمم المتوحشة مكررا ذلك في
فصول عدة كان مسوقا بخلفية حاقدة وعصبية
بربرية لا ترى في العرب الذين فتحوا بلادهم (بلاد
المغرب) سوى قوم جاؤوا ليخربوا افريقيا الشمالية
في القرن الخامس . ويؤكد هذا التحامل باحث
عربي آخر هو محمد عبد الله عنان في كتابه (ابن
خلدون) حيث يقول : « وقد يفهم سر هذا التحامل
اذا ذكرنا أنه (أي ابن خلدون) رغم انتسابه الى
أصل عربي ، ينتمي في الواقع الى ذلك الشعب
البربري الذي افتتح العرب بلادهم بعد مقاومة
عنيفة وفرضوا عليه دينهم ولفتهم ، واضطروه

(١) اعتبرت بغداد الرشيد والمأمون حاضرة الدنيا ووارثة مجد ابينا
وروما ، ناهيك بالاندلس وجامعاتها والقاهرة وجوامعها الخ ...
المؤلف

بعد طول نضال ومقاومة وانتفاض الى أن يندمج
 أخيرا في الكتلة الاسلاميّة ، وأن يخضع راغما
 لرياسة العرب في افريقيا واسبانيا ٠٠ والخصومة
 بين العرب والبربر في افريقيا واسبانيا شهيرة في
 التاريخ الاسلامي ، وقد ورث البربر بغض العرب
 منذ بعيد ، ونشأ ابن خلدون فترعرع في هذا المجتمع
 البربري يضطرم بمشاعره وتقاليده وذكرياته ،
 ونشأت فيه أسرته قبل ذلك بمائة عام ، ونعمت
 برعاية الموحدين والبربر وتقلبت في نعمهم ٠ فليس
 غريبا بعد ذلك أن نسمع منه أشد الاحكام وأقساها
 على العرب ٠٠٠ » ٠

غير ان كثيرين من المستشرقين لم يرو هذا
 الرأي وقالو ان ابن خلدون كان يقصد بالعرب
 أولئك البدو الرحل ليس غير ، كما أكد ذلك
 المستشرق دوسلان الفرنسي حين ترجم المقدمة (١) ،
 والمؤرخ التركي جودت باشا وسواهم ٠

ومهما يكن من أمر، فان ابن خلدون قد تعمّل
 كثيرا وبالغ وكرر وألح على كلمة « عرب » تارة
 بمعنى القبيلة وتارة بمعنى الأمة ٠٠ مما ترك

(١) قال دوسلان : ان العرب عند ابن خلدون هم البدو والرحل ٠

مجالا للتأويل والتشكيك من قبل بعض الشعوبيين
والمفلسفين في أن نية ابن خلدون لم تكن صافية
وقصده لم يكن سليما • لا سيما حين يضمه هؤلاء
على محك علم النفس وعلم الاتنولوجيا •

موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين :

كان ابن خلدون مؤمنا سليم الايمان • الا أنه
لم يكن يذهب الى تحكيم الشريعة في كل شيء ،
وارجاع القوانين الى أحكام الدين • فهو يعتقد أن
للشريعة حدودا يجب ألا تتعداها • كما ان للعقل
حدودا يجب ألا يتجاوزها •

فالشريعة وجدت لتعليم الناس مسائل التوحيد
والمعاد (١) التي لا سبيل الى معرفتها بالمقل النظري
وحده • ومن العبث الرجوع الى الاحكام الشرعية في
الأمر التي لا تدخل في هذا النطاق ، أي نطاق
التوحيد والمعاد (٢) •

ولذا نجد ابن خلدون حين يتكلم عن الطب
— مثلا — ينتقد بشدة قول الذين يتحدثون عن

(١). الحياة الثانية والبعث •

(٢) هذا الرأي يتناهى ومقابلة الاسلام القائلة : بأنه نظام دنيوي

واخروي معا • المؤلف •

طب نبوي ، ويصرح بأن النبي بعث ليعلمنا
الشرائع ، ولم يبعث لتعليم الطب . ولما كان
للشرع حدود ، وللعقل حدود ، فإن ابن خلدون
يفرق بين الحكم الديني (الخلافة) وبين الما
السياسي . فالخلافة - كما يقول - هي حمل .
الناس بمقتضى الشرع في مصالحهم الأخروية .
والملك السياسي هو حمل الناس على مقتضى العقل
في مصالحهم الدنيوية .

ويمكن أن يستنتج من ذلك أن ابن خلدون
يرى ضرورة وجود الدولة السياسية مع وجود
الخلافة الدينية في أمة واحدة ، لأن لكل منهما عملا
خاصا لا يتعارض مع عمل الأخرى .

وفي علاقة الدين بالاجتماع يقرر ابن خلدون
أن الحياة الاجتماعية قد تقوم بغير الدين . ويعترض
على الذين يجعلون الدين ضروريا لانتظام الحياة
الاجتماعية . ويرى أن العدل قد يعم المجتمع بفضل
الدولة أو العقل ولو لم يهده شرع أو دين . إذ
العقل قادر وحده على اكتشاف الفضائل والنظم
الصالحة (٢) .

(١) هنا بمعنى قيادة .

(٢) والدين الذي يعليه ابن خلدون هو الدين المنزل .

فابن خلدون اذن من المفكرين الذين يعتمدون العقل التجريبي هاديا ومرشدا في الكشف عن الظواهر الاجتماعية والعلل التي تسير المجتمع وتحدد اتجاهه .

الا أنه لم يكن في مجالات أخرى خاصة الماورائيات والفلسفة الالهية ليسترسل في الاعتماد على العقل استرسالا كلياً . فللعقل حدود ، كما قال : ان العقل عاجز عن الاحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفاصيل الوجود كله . وهو يبرهن على ذلك بقوله : « ان المدركات العقلية تعتمد على الحواس . والحواس محدودة . فمن الطبيعي أن تكون المدركات محدودة ، وليس هذا يقدر في العقل وقيمه . فالعقل ميزان صحيح ، وأحكامه يقينية ، لا كذب فيه . ولكن لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة ، وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الالهية ، فان ذلك طمع في محال . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال » .

وهكذا نجد تشابها وثيقا بين موقف ابن خلدون وموقف الاشاعرة والغزالي من العقل

والفلسفة والدين ، حين يكون الأمر متعلقا
بالالهيات والقضايا الدينية الحساسة كالوحي
والمعجزة وبعث الاجساد والثواب والعقاب . أما
حين يتعلق الأمر بعلم الاجتماع فينبري - كما مر
معنا - عقلانيا متفلسفا أدواته دائما العقل والمنطق
اللدان قاده الى اعتماد الاستقراء والتأمل والقياس
والتجربة في استخراج القوانين العامة والنظريات
الثابتة من جزئيات الواقع وتفاصيل الاحداث
وتقلبات الدول بين نشوء وازدهار وانهيار .

صحيح ان هذا العقل لم يصل به - في عالم
الاجتماع الذي ابتدعه - الى نتائج حاسمة وحقائق
ثابتة . الا أنه كان هاديه الى اكتشاف هذا العلم
على الاقل .

وشتان بين ابن خلدون العالم الاجتماعي
الرائد ، وبين ابن خلدون الأشعري الغزالي السلفي
التقليدي الذي يجدف على الفلسفة والفلاسفة
الذين يعتمدون العقل وحده طريقا للوصول الى
جميع الحقائق الالهية والانسانية على السواء .

لنستمع اليه مرة أخرى يقول : « ان الله يختار
من خلقه رسلا ، ثم يوحي اليهم بحقائق من الوجود

فوق طور العقل البشري وفوق طور النفس
الانسانية . فالفلسفة لا يمكنها أن تصل بالانسان
الى معرفة صحيحة لهذه الجوانب من الوجود لا سيما
عالم ما بعد الطبيعة ، فلا قدرة للعقل البشري على
اقتحامه ، ولذلك وجب على الانسان أن يتترك
الخوض في وجوهه ، اذ لا يمكن التوصل اليها ، ولا
البرهان عليها » . مع أنه يعترف سلفا بأن الفلسفة
ليست من اختصاصه بسبب عدم انتشارها يومذاك
في المغرب . فلم يتبحر بها ، رغم اطلاعه الواسع
على آثار أعلامها من يونان وعرب ، وشرح بعضها .

لا شك ان أشعرية ابن خلدون المتدين أو مالكيته
هي التي نحت به هذا المنحى فوجدناه يقف تلقائيا
في صف أعدام الفلسفة — كما فعل الغزالي من
قبل — متأثرا بموجة المدام الشديد للفلسفة
والفلاسفة . تلك الموجة التي طفت — منذ نكبة
ابن رشد — على كل فكر عربي حر تحت شعار « من
تمنطق فقد تزندق » . وما « الفلسفة سوى فل
السفه ... » وكفى الله المؤمنين شر الفلسفة
والمتفلسفين ، والفكر والمفكرين ...

كان كل ذنب الفلسفة ايمانها بأن كل ما في

الكون يخضع للنظر العقلي ، مواد كان ذلك أو
جواهر ، محسوسات أو غير محسوسات ، قضايا
دينية أو غير دينية • أما ابن خلدون - وهو هنا
يسائر العامة ويسترضي الحكام - فلا يرى سوى
ان العقل يدرك المحسوسات وحدها ، وليس له أن
يدرك المعقولات أو الروحانيات ، وهو عاجز عن
ادراك المثل والصفات وكل عالم الجواهر
والالهيات ••

وكان كل فضل الفلسفة - في نظر ابن خلدون -
« أنها تشحن الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج ،
لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين •••
وهي وان كانت غير وافية بمقصودهم ، فهي أصح
ما علمناه من قوانين الأنظار ••• ومضارها ما
علمت • فليكن الناظر فيها متحرزا جهده من
معاطبتها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء
من الشرعيات ، والاطلاع على التفسير والفقه ،
ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل
أن يسلم لذلك من معاطبتها » •

وواضح أنه هنا يتملق رجال الدين ويرضي
عاطفته الدينية ليس الا • فلا يرى للفلسفة سوى

هذا الفضل • وهو فضل مشوب بحذر ابن خلدون
وشكه •

وهو يعترف بأن بحوث الفلسفة لم تكن واسمة
الانتشار في بلاد المغرب التي نشأ فيها ، ولم تكن
موضع عناية هناك : وفي ذلك يقول : « ثم ان
المغرب والأندلس لما ركبت ريح الممران بهما ،
وتناقصت العلوم بتناقصه اضمحل ذلك منهما الا
قليلا من رسومه تجدها في تفاريق من الناس ،
وتحت رقبة من علماء السنة • ويبلغنا عن أهل
المشرق ان بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم
موفورة ، وخصوصا في عراق العجم ، وما بعد فيما
وراء النهر ، وانهم على ثبج (١) من العلوم العقلية
لتوفر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم • وكان
ابن خلدون بهذا الاعتراف يعتذر عما بدر منه
تجاه الفلسفة (والانسان عدو ما جهل • •) مع
أنه كان منذ صباه يتعاطى تدريس المنطق (٢) الا

(١) الثبج ما بين الكاهل الى الظهر ، ووسط الشسيء ومعظمه •
« وهو على ثبج من الامر • اي متمكن منه ورائخ فيه وفي اسمى
مرتبة من مراتبه •
(٢) درسه للسلطان ابي سالم سلطان المغرب الأقصى ، او درسه
معهم •

أنه خجل في أواخر أيامه من ذكر ذلك ، نظرا
لهشاشته وضعف البحث فيه (١) .

وكيفما دار الأمر فإن حملة ابن خلدون على
الفلسفة تعتبر آخر ضربة وجهت إليها بعد الغزالي
بثلاثة قرون . نام بعدها الفكر العربي نومة أهل
الكهف .

آراء ابن خلدون في التربية والتعليم :

عرض ابن خلدون في مقدمته عدة قواعد
تربوية ، استند فيها الى المبادئ الأساسية التالية :

أ - ان الاستعداد لقبول العلم ينشأ تدريجيا .
اذ يكون المتعلم ، في أول الأمر ، عاجزا عن الفهم
بالجملة . فلا بد له من تقريب المعلومات الى ذهنه
بالأمثلة الحسية (٢) .

ب - ان المتعلم ، اذا حصل على ملكة ما في علم
من العلوم ، استعد بها لتقبل العلم الذي يليه ،

(١) انظر كتاب « الاماظة في كتاب غرناطة » للسان الدين بن الخطيب
او نفح الطيب للمقري ص ٣١٩ طه بولاق .
(٢) وهذا ما اعتمد سقراط في حوار مع السفسطائي غلوكين .

وحصل له نشاط في طلبه المزيد من العلم .

ج - اذا عجز الطالب عن فهم ما يلقي عليه في أول الأمر ، حسب ذلك من صعوبة العلم نفسه ، فكل ذهنه وتكاسل عن العلم . فيجب اذن أن يكون التعليم بالتشويق والترغيب ، كيلا ينفر الطالب (١) .

د - ان الملكة تحصل بتتابع الفكر وتكرره . فاذا أهمل الفعل والممارسة ضمفت الملكة الناشئة عنه . وهذا ينطبق على العلوم والفنون معا في رأي ابن خلدون .

هـ - ان توزيع الذهن بين مسألتين مختلفتين يصعب الفهم . فيجب أن يتفرغ الفكر الى مسألة واحدة قبل الانتقال الى غيرها . ولا يكون هذا الانتقال الا بعد فهم المسألة الأولى .

و - التدرج مع التكرار في تلقين العلوم : اي أن التلقين يجب أن يكون على التدرج : شيئا فشيئا . فتلقى على الطالب المسألة مرة أولى بطريقة

(١) وهذا مصداق قول احد الحكماء من المعلمين القدامى : « كيف تريدني ان اعلمه وهو لا يهمني » .

مختصرة بسيطة حسب استعداده ، فإذا فهمها ألقيت عليه نفسها مرة ثانية بطريقة أكثر توسعا وتعمقا . فإذا فهمها ألقيت عليه مرة ثالثة بكل تفاصيلها وشروحها (١) .

ز - ان الزام الطالب بكثرة الحفظ أمر ضار . وابن خلدون يرى اتباع طريقة المحاوره والمناظرة التي تكسب المتعلم ملكة التصرف بالعلم .

ح - انكار الشدة في التعليم لأنها تؤدي - في رأيه - الى ذهاب النشاط والكذب والمكر ، وعلى الأخض عند الصغار (٢) .

ط - لا يجوز اختصار الكتب الكبيرة (للطلاب الكبار ويقصد بهم طلاب المذهب المالكي) ، وضغطها في كتب موجزة وملخصات « لأن ألفاظ المختصرات تصبح عويصة » كما يقول . « فينقطع في فهمها حظ صالح من الوقت وتضر بالملكة » . وهم (أي الأساتذة) حين « قصدوا الى تسهيل الحفظ على

(١) في هذه الطريقة التعليمية ما فيها من لائحة والصحة .
(٢) تجدر الإشارة الى ان اكثر هذه النظريات والمبادئ قد اقرتها النظم التعليمية المعاصرة - المؤلف - .

المتعلمين أركبهم صعبا يقطعهم عن تحصيل الملكات النافعة وتمكنها » .

ي - كثرة التأليف في العلوم عائقة عن التحصيل ، في رأيه ، فهو يقول : « اعلم انه ما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التأليف ، واختلاف الاصطلاحات في التعليم وتعدد طرقها ، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك ... فيضطر المتعلم الى حفظها كلها ، أو أكثرها ، ومراعاة طرقها ، ولا يفني عمره بما كتب في صناعة واحدة (١) » .

ك - وأخيرا ينتقد ابن خلدون طريقة تعليم القرآن للصغار والابتداء به قبل غيره من العلوم والفنون ، كاللغة العربية وآدابها ولا سيما الشعر الذي هو ديوان العرب ، محبذا طريقة القاضي

(١) هذه الطريقة التي يشجبها ابن خلدون كانت سائدة في عصره خاصة في الدراسات المذهبية والدينية ، ويمثل على ذلك بدراسة الفقه المالكي في كتب متعددة ، معقدة الاسلوب ، سيئة التأليف ، متشعبة الطرق ، وهذا ان صح في ايام ابن خلدون فهو لا يصح ، ولا يجوز ان يصح في ايامنا هذه ان لا تزال نراه ساكدا في الكتب الفقهية الاسلامية التي تدرس في الازهر والنجف وسواهما حيث تعتمد الطرق والاساليب القديمة في تدريسها الا ما ندر منها ، وما استجاب لدعوات الإصلاح - المؤلف - .

أبو بكر بن العربي الذي يرى تقديم تعليم هذه الفنون ثم الانتقال منها الى تعليم الحساب ، فالقرآن ، فاصول الدين ، فاصول الفقه ، فالجدل ، فالحديث وعلومه . كما نهى - هذا القاضي - أن يخلط في التعليم علمان الا أن يكون المتعلم قابلاً لذلك بجودة الفهم والنشاط . « وهذا لعمري مذهب حسن » . على حد تعبير ابن خلدون . « الا أن العوائد لا تساعد عليه ، وهي أملك بالأحوال » . كما يقول . والسبب في تقديمهم تعليم القرآن منذ الطفولة « ايثار التبرك والثواب وخشية ما يعرض للولد في جنون الصبا من الآفات والقواطع عن العلم ، فيفوته القرآن ، لأنه ما دام في الحجر منقاد للحكم ، فاذا تجاوز البلوغ ، وانحل من ربة القهر ، فربما عصفت به رياح الشبيبة ، فألقته بساحل البطالة ، فيفتنمون في زمان الحجر وربقة الحكم تحصيل القرآن لئلا يذهب خلوا منه . . . » .

من أين انطلق ابن خلدون حين وضع هذه النظريات التربوية الهامة وسواها ؟ :

نظر ابن خلدون الى مسألة العلم والتعليم من منطلقه الأساسي كعالم اجتماعي حريص على ربط

كل نظرياته بهذا العلم وبالظاهرة الاجتماعية نفسها . فلم يجد في هذه المسألة سوى أنها مظهر طبيعي من مظاهر المجتمع في تطوره ونموه . فاذا ازدهر العمران كان طبيعيا أن تزدهر فيه الصنائع على اختلاف أنواعها ، ومنها صناعة العلم وفن التعليم . حتى إذا أصاب المجتمع التفسخ أو دب في الدولة الهرم ، كان حتما على تلك الصناعة أن يصيبها الهرم والفساد كذلك (١) . فلا ينفع في العلم والتعليم دور الافراد مهما أبدعو فيهما ، ومهما بذلو من جهد في الابقاء عليهما أو تطويرهما . فكما ان العالم السياسي والمشترع الاقتصادي لا يملكان - في رأيه - القدرة على تغيير مسار المجتمع أو تجديد شباب الدولة اذا دب فيهما الهرم (الى حين) ، كذلك لا يملك أي عبقرى في قضايا التربية والتعليم تغيير مسار هذا الفن أو تجديد شبابه . فهناك قوانين حتمية تسير الجميع وتتحكم

(١) اذا اعتبرنا العلم والتعليم مظهرين من مظاهر النشاط الفكري واذا لم نربط ذلك بهتمية ابن خلدون وقوانينه الطبيعية في تفسير المجتمع ظهر لنا خطأ واضحا في هذا المجال . ثم يأتي الواقع مصداقا لما نذهب اليه ، ان طالما شهدنا ازدهارا لمكربا ابان الانهيار السياسي والاجتماعي عند كثير من الدول . كما حدث في القرن الهجري الرابع ايام العباسيين ، وقبل الثورة الفرنسية وما شابهها من الثورات - المؤلف - .

بالجميع ، وتقود الجميع الى النهاية المرسومة
والمصير المحتوم .

وقد لاحظ المحللون لفكر ابن خلدون أنه بهذه
القدرية في فهم ظواهر المجتمع قد بعد عما يسمى
اليوم بعلم الاقتصاد السياسي ، فلم يأت - مثلاً -
بأراء اقتصادية ونظريات سياسية تجعل من عملية
بناء المجتمعات حركة انبعاثية ديناميكية حرة ، لا
تخضع سلفاً لتلك القوانين الطبيعية التي لا يمكن
تبديلها . ولهذا لم تخطر في باله فكرة امكانية
اصلاح المجتمع ، أو تجديد شباب الدولة وحياء
مؤسساتها بروح جديدة وفكر جديد .

فالظواهر الاقتصادية من غنى ثم ترف ثم فقر ،
وقضايا العلوم والفنون وتعليمها شأنها شأن غيرها
في نظر ابن خلدون : أمور محكومة سلفاً بذلك
القانون الطبيعي القادر القاهر ، والذي لا يملك
الانسان معه أية قدرة على التغيير أو التجديد .

وقبل أن ننهي هذا الكتاب رأينا أن نعقد
مقارنة خاطفة بين مفكرنا وبين من سبقه أو جاء
بعده من مفكرين وفلاسفة اجتماعيين .

حاولنا أن نثبت - في المقدمة - نوعية الفكر أو التفكير الخلدوني ، فنعتناه بالفكر المعرفي أو ما يقال له بالأجنبية Epistémologie (١) المنبثق عن عقل تجريبي مادي ينظر الواقع وفقا لايديولوجية مجتمعية مسبقة ، أو منظور اجتماعي يرى ان الواقع (في دولة المشرق وخاصة دويلات المغرب العربي) يؤكد وينهض دليلا ساطعا عليه . وما نحن نقارن بين هذا الفكر الخلدوني و «فكر» سابقه أو لاحقيه لنجد أن التمايز بين الفكرين لا يزال واضحا ، وأحيانا التماثل كذلك .

فهذا أفلاطون وأرسطو ، ثم الفارابي وابن سينا قد آمنوا - على اختلاف درجات هذا الايمان - بإمكانية التقدم في المجتمع الانساني ، واستمرارية هذا التقدم . وهؤلاء كانوا أمام الانسان والانسانية

(١) مبحث تقديمي في مبادئ العلوم وفي اصولها المنطقية على المستويين الداخلي والخارجي ، ويسراد بالاسيستيمولوجيا (او نظرية المعرفة) المبحث في امكان العلم بالوجود او العجز عن معرفته ، وهل في وسع الانسان ان يدرك الحقائق ، وان يطمئن الى صديق ادراكه وصحة معلوماته ، ام ان قدرته على معرفة الاشياء مثار للشك ؟ والا فما حدود هذه المعرفة ؟ اهي احتمالية أم يقينية ؟ الخ ، انظر كتاب اساس الفلسفة ط ١٩٦٧ خادسة ١٩٦٧ د. توفيق الطويل ، الناشر دار النهضة العربية - القاهرة .

فلاسفة طوباويين يحلمون له ولها بجمهورية يحكمها
فيلسوف ، أو مدينة فاضلة يقودها رئيس - امام •
ينطلقون في كل ذلك من سماء الحلم لا من أرض
الواقع • فلا استقراء ولا تحليل ولا معاشة •

أما ابن خلدون فعلى النقيض من كل هؤلاء :
مفكر عقلاني تجريبي يؤمن بأن الحياة الاقتصادية
وامكانيات البشر العقلية نفسها نخضع في تطورها
للبيئة الجغرافية والاقليم، ويسيرها قانون الضرورة
ومبدأ السببية • وحياة الدول والجماعات رهـن
بهذه القوانين السيكلوجية الاجتماعية الثابتة
التي تسيرها في تعاقب دوري موحد •

على أن حالة مشتركة واحدة نراها عند أفلاطون
وابن خلدون هي أن لهما هاجسا واحدا : كان ابن
خلدون يهـجس بالمدينة الالهية التيقراطية
كأفلاطون • وبتعبير آخر كانا يحلمان بتحقيق ما
يقال له « السلطات المـجمعة » حيث يضمحل داخل
ذات الفرد تضارب الخاص والعام • لكن أفلاطون
كرس حياته كلها لمقارنة مدينته النموذجية
(الجمهورية) بما كان يعتبره وهما وأسطورة في
المدينة الواقعية التجريبية • أما ابن خلدون فلم

يكن بحاجة الى العالم التجريدي ومثله ، كان خارج
 الاغرامات الطوباوية الافلاطونية ، بعيدا عن
 التصورات الصوفية وأمبراطورية العقل المستفاد
 الفارابية وامامة الرئيس - النبي في المدينة الفاضلة
 الخيالية . وهكذا ظل أفلاطون والفارابي فيلسوفين
 حالمين ، يحدوهما الحنين لتحقيق الامل - المثال .
 وبقي ابن خلدون وحده مع الواقع - المثل ليحقق
 منه الامل - المثال . . . يحدوه دائما الحنين نفسه
 والهاجس نفسه .

ومن قال ان الواقعية تلغي الحنين ؟ . . . وتمطل
 الهاجس ؟ . . .

بعد فلاسفة اليونان لم يقم فيلسوف واحد
 بفكرة تنظيم المجتمع تنظيما عقلانيا وواقعيا لا
 سيما بعد الاسلام الذي لم يضع نظرية واضحة
 للسلطة بوجه عام لذلك انطلق ابن خلدون على
 هواه في تنظير وتنظيم المجتمع ووضع قوانين قيام
 السلطة ونشوء الدول . لم تكن قبله اذن قوانين
 جاهزة لتفسير الظاهرة المحمدية على الاقل . كانت
 فقط التعاليم والمثل الاسلامية التي قامت
 الامبراطورية الاسلامية على وهج اصالتها وزخم

روحانيتها وتساميتها . . ولم تقم على أساس نظام سياسي واجتماعي واضح المعالم بل اكتسبت نظمها وعوائدها الجديدة بالتدريج ومن مصادر خارجية للأمم وشعوب ذات حضارات عريقة ومؤسسات معروفة . كل ما فعله الاسلام بهذه المؤسسات والقوانين والعوائد أنه بلورها وهذبها وجعلها ملائمة لمعتقداته ومقدساته ومثله ولغته . وسرعان ما ضعف الاسلام أو على الأصح المسلمون حيالها فطنت عليهم ولم يستطيعوا دائما أن يكونوا فاعلين فيها بل منفعلين .

المنطلق السيئ : كان لا بد لابن خلدون من نموذج واقعي ينطلق منه . فلم يكن أمامه سوى مجتمع مغربي منحل ودويلات مغربية منهارة . ولسوء حظه أنه كان هناك : في صميم ذلك المجتمع وتلك الدويلات فعانى من تناحرها واقتتال سلاطينها على السلطة الشيء الكثير . فراح بالريشة المدماة يرسمها على خريطة الواقع الكئيب . ثم يستنتج من خطوطها وتهاويلها الباهتة حقائق وقوانين بدت له صحيحة ودائمة . غير أنها لم تكن في الواقع - سوى تجسد لانفعالات نفسية وفكرية ضاغطة تحت تأثير عصبية المغربية التي طالما

حبست وتراكت في نفسه ابان المعاناة السياسية
 القاسية التي مر بها . حتى اذا ختم حياته السياسية
 بفشل ذريع لم يكن يتوقعه ، راح يتدفق كالسيل
 مفجرا ما اختزنته نفسه من تراكمات وانفعالات
 كادت تحجب الرؤية الصحيحة لديه : فكان علم
 الاجتماع الذي اهتدى اليه حصيلة طبيعية لما
 اعتملت به نفسه ونتيجة تعويضية لعملية الاحباط
 التي مر بها ولحالة اليأس القاتل التي اوشكت أن
 تعطل فكره . بل كان هذا العلم بمثابة واحة
 استراح فيها قليلا هذا الفارس المتعب الذي تاه
 طويلا في الصحراء مفتشا عن منابت العز ومهابط
 الوحي الاول التي بنت — من بعد — ذلك المجد
 المؤثل وتلك الامبراطورية الاسلامية في عهدها
 المتماusk .

وحين ضربت عينيه الرياح السافية لم يعد يرى
 الا غشاوة ضبابية دكنام ، والا صورا باهتة لذيالك
 المجد وهاتيك الامبراطورية : صورا ممزقة
 شوهاء ، لا رجاء معها في تجدد أو انبعاث أو قيامة .
 من هنا كان يأسه القاتل — كما يقول غاستون

بوتول (١) « وسوء الحظ الذي كان يلزمه » ،
والذي دفعه اليه سوء الواقع الذي عاشه حيث
اضطر الى « أن يعوي مع الذئاب » • على تعبير
بوتول • فكان طبيعيا أن يستنتج ابن خلدون ان
الاقدار هي التي تسير الاحداث وتمسك بخناقها ،
لا الانسان ، فبدت عليه جبرية أسرة فسر من خلالها
كل شيء ، وعطل معها كل ايمان وحرية • فعنده : « ان
قوة أعرق الناس في التوحش تسوس أعرقهم في
الحضارة » • وعنده وفقا لذلك : « ان كل مصر
متمدن يقع تحت ضربات البرابرة سريعا جدا
لا ريب » • وعنده : « ان تعاقب الدول صعودا
وسقوطا لا يكون تدرجا نحو أي تقدم كان » • على
عكس ما يعتقد الكثيرون من علماء الاجتماع اليوم •
وتعاقب الدول عنده مسير بقوانين طبيعية ثابتة
تجري على الدول كما تجري على الانسان :
فالصعود يعقبه الهبوط • ثم الموت • • ولا قيامة • •
ويبدو واضحا من الحاح ابن خلدون على هذه

(١) انظر دراسة هذا المستشرق الفرنسي المترجمة الى العربية بقلم
عادل زعيتر والمثبتة في كتاب : تاريخ العلوم عند العرب -
تأليف الدكتور خليل الجر والاستاذ اديب صعيبي والمهندس
حسيب غالب ص ٢٣٣ - المطبعة البوليسية - بونية - لبنان
ط ٣ - ١٩٧٤ •

الحتمية Fatalité في سير الظاهرة الاجتماعية،
وقيام الدول ، ثم زوالها انه قليل الايمان بالشخصية
الانسانية التي لا أثر لها في تسير الاحداث التاريخية،
أو أن أثرها يبدو ثانويا وباهتا . .

وهو لا يؤمن - بالتالي - بإمكان وجود «البطل»
أو «المبقرى» الذي باستطاعته تغيير مسار التاريخ،
أو تعطيل مفعول الملل التي تحتم سير الأمم والدول
والمجتمعات نحو النهاية المؤكدة ، بما يضمه من
قوازين اصلاحية جذرية وما يحدثه من انقلاب في
النفوس ، وما يبثه فيها من روح ثورية انقلابية
تبعدها عن الانهزام والاستسلام والاسترخاء
والخمول ، وبالتالي عن الموت المؤكد الذي يبشر به
ابن خلدون .

فليس حتميا ولا نهائيا على الاطلاق ، وقد
شاهد ذلك في مصر حين انتقل اليها ، أن تسير الدول
بذلك القانون الذي تمسك به : قانون التطور
الطبيعي فلا يعتمد ، ولا تتأثر الا به . فهناك دول
ومجتمعات كثيرة قامت ونمت وازدهرت وانحطت
ولكنها لم تمت ، ولم يكن حتما عليها أن تخضع
لعصبية أقوى ، أو تستبدل بها ، وتقوم هذه على

أنقاضها • بل وجدناها « تقوم » من جديد ،
وتنهض مرة ثانية ، وتعاود سيرتها الأولى على دروب
الحضارة والرقى • ولكن الواقع المرير الذي عاشه
مفكرنا ، ونظرتة الحزينة الى الامبراطورية
الاسلامية التي قامت في المشرق جبارة متشامخة ،
ثم غلبتها على أمرها قبائل متوحشة كالقوط
والمغول والتتار والترك ، ثم ما آلت اليه من سقوط
وموت هو الذي أملى عليه تلك الافكار وغشاه
بتلك النظرة السوداوية والنظريات اليائسة القائلة
بأن لا عودة ، بعد ، ولا تجدد ، ولا انبعاث للدول
والامبراطوريات والحضارات بعد تساميتها
وازدهارها • « فما الازدهار الا نذير الانهيار (١) »
تماما كالذي يصاب به الانسان • واذا كان للدول
أن يطول عمرها (بعد الطور الرابع) فما ذاك
الا وميض برق خلب ، لا تلبث معه أن تتهاوى
وتموت مثلما يحدث « للذبال المشتعل » على حد
تعبيره ، وكما مر معنا •

(١) لم يستطع ابن خلدون أن يميز بين الحضارة والحضارات :
الحضارات تبنى وتزول دولها • اما الحضارة فباقية متجددة
على الدوام لانها ليست مرتبطة بأمة من الامم او زمن من الزمان
المؤلف

لكنه عندما تحرر من الكابوس المغربي (اذا
صح التعبير) نراه يصحو على حقائق أكثر ثباتا
فيقول بالعودة والقيامة وان الانسان قادر على ذلك
بما يهيا له من عوامل دينية وروحية ، ويستشهد
على ذلك بامبراطوريات قديمة عاشت مزدهرة
ومتحضرة آلاف السنين (١) .

على كل حال ان هذا لا يعتبر تناقضا منه ولا
اضطرابا في الفكر والنهج . انها نظريات ألح على
تأكيدا واقع تجريبي عنيف . فراح ابن خلدون
يقولونها ويطلقها أساسا لعلمه ومنطلقا لتفكيره .

مدى المعاصرة في آراء ابن خلدون ونهجه :

حين بحث ابن خلدون الظاهرة الاجتماعية
اعتمد - كما رأينا - على الملاحظة الحسية
والتاريخية لتقييمها وتفسيرها . وبتعبير أصح :
جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات
وبطون التاريخ ثم أجرى عليها عملية عقلية ليصل
الى الغرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو
الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين .

(١) انظر مقدمة هذا الكتاب .

مثل هذا النهج لم يكن عابرا في ذهن ابن خلدون بل كان في صميم تفكيره واتجاهه العقلي العام . وهو نهج لا يزال الى يومنا هذا معتمد الباحثين في علم الاجتماع ومنطلقهم الصحيح في التفتيش عن العلل والاسباب الخفية التي تكون مجتمعا ما وتعطيه طابعا خاصا . حتى طريقة عرضه لبحوثه التي انتهت اليها في المقدمة ، طريقة فيها من الاصاله والتركيز العلمي ما يقريها كثيرا من تصاميم أساتذة الهندسة المعاصرين الذين يضعون نص النظرية عنوانا للدرس قبل مباشرة حل المسائل المتعلقة بتلك النظرية . وهكذا فعل ابن خلدون حين عنون كل فقرة من بحثه بقانون أو فكرة من القوانين التي انتهت اليها . ثم يبدأ ببيان الحقائق التي استخلص منها هذا القانون أو هذه الفكرة . وهذه هي طريقة الاستدلال في علم الهندسة اليوم . وكذلك يعتمد الى الاستدلال المنطقي الخالص بعد الاستدلال العملي التجريبي ، اذا وجد في موضوع بحثه عناصر مشجعة على الاقتناع بالدليل العقلي .

وقد يعتمد ابن خلدون الى التعليل بحقائق العلوم الطبيعية ، أو علم النفس ، أو علم الاقتصاد أو علم السياسة (هذه العلوم لم تكن معروفة على أيامه

بـ كان منها بعض النظريات) •

ففي الفقرة التي جعل عنوانها : « فصل في أن الأمة اذا غلبت وصارت في ملك غيرها أسرع اليها الفناء » • اشارة واضحة الى قانون رئيسي من القوانين الاجتماعية التي اهتمدى اليها أثناء بحثه في شؤون الاجتماع السياسي :

بدأ برهانه — على ذلك — بمقولات من المنطق الخالص ، ومن حقائق علم النفس ، وعلم الحياة البيولوجيا ، وعلم الحيوان • فقال : « والسبب في ذلك ، والله أعلم ، ما يحصل في النفوس من التكاسل اذا ملك أمرها عليها ، وصارت بالاستعباد آلة لسواها ، وعالة عليهم ، فيقصر الامل ويضعف التناسل • • • والاعتماد انما هو عن جدة الامل ، وما يحدث عنها من نشاط في القوى الحيوانية • فاذا ذهب الامل بالتكاسل وذهب ما يدعو اليه من الاحوال ، وكانت العصبية ذاهبة بالقلب الحاصل عليهم ، تناقص عمرانهم ، وتلاشت مكاسبهم ومساعدتهم ، وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم ، بما خضد القلب من شوكتهم ، فأصبحوا مغلبين لكل متغلب ، طعمة لكل آكل ، وسواء كانوا حصلوا على

غايته من الملك أو لم يحصلوا ... وفيه ، والله أعلم ، سر آخر : وهو ان الانسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له (١) . والرئيس اذا غلب على رياسته وكبح عن غاية عزه ، تكاسل حتى شبع بطنه وري كبده . وهذا موجود في أخلاق الاناسي . ولقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة ، وانها لا تسافد اذا كانت في ملكة الآدميين . فلا يزال هذا القبيل المملوك على أمره في تناقص واضمحلال الى أن يأخذهم الفناء . والبقاء لله وحده » .

أليس في هذا القول سبر لغور الاشياء وحقائق نفسيات البشر ونزعاتهم المفطورين عليها في دنيا الصراع والغلبة سلبا وايجابا . ألا نرى ذلك - الى الآن - في كثير من الأمم الغالبة والأمم المغلوبة على السواء . بصرف النظر عما في بعض هذه الآراء من مبالغات ؟!

ثم يختم ابن خلدون بحثه هذا بأدلة من شواهد التاريخ. ليؤكد هذه الظاهرة الاجتماعية عند الأمم

(١) يشير بذلك الى قوله تعالى بشأن آدم وذريته : « واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة » ، سورة البقرة الآية ٣٠ ،

الغالبية - فيقول : « واعتبر ذلك في أمة الفرس ، كيف كانت قد ملأت العالم كثرة ، ولما فنيت حاميتهم في أيام العرب بقي منهم كثير وأكثر من الكثير (١) » . يقال ان سعدا (يعني سعد بن أبي وقاص قائد جيش المسلمين في غزوه للفرس) أحصى من وراء المدائن (عاصمة الفرس آنذاك) فكانوا مائة ألف وسبعة وثلاثين ألفا - منهم سبعة وثلاثون ألفا رب بيت - ولما تحصلوا في ملكة العرب وقبضة القهر لم يكن بقاؤهم الا قليلا ، ودثرو كأن لم يكونوا . ولا تحسبن أن ذلك لظلم نزل بهم أو عدوان شملهم ، فملكة الاسلام في العدل ما علمت ، وإنما هي طبيعة للانسان اذا غلب على أمره ، وصار آلة لغيره (٢) » .

وشواهد التاريخ المعاصر لدى الدول المنتصرة والدول المنهزمة في الحروب الحديثة لا تزال تؤكد ما ذهب اليه ابن خلدون من أن الأمة المغلوبة

(١) انها نظرية « الكم » التي استمدتها ابن خلدون وامن بها في تفسير الظاهرة الاجتماعية : تتكاثر الامة الغالبة افرادا ومالا وترفًا وعضارة واتساع رقعة ، فالكثرة الن (او الكم) هي النتيجة المتممة للنصر والمظهر الغالب للامة الغالبة . المؤلف .
(٢) حماس العاطفة الاسلامية هنا يطفى على كل شيء ولكنه لا يطفى على الحقيقة ، وفي هذا الحماس رد على ما لهب اليه طه حسين ومحمد عبد الله عفيف - المؤلف - .

يتناقص عددها والأمة الغالبة تكثر بالأعوان
والتوسع وتتكاثر بشعور العزة والنصر •• اذا
تطاول عهد هذا الشعور واستطاعت أن تتمتع طويلا
بمكاسب الغلبة والتوسع •

أما التمهيدات الكثيرة أو المقدمات الخاصة التي
لجأ إليها اين خلدون قبل كل بحث أو مادة أو علم
من العلوم فأمر يدعو الى الاعجاب بنخطة هذا العالم
الاجتماعي الذي ما حدثنا عن علم من العلوم أو فن
من الفنون الا وأرهص له بمقدمة تمهيدية تحدد
معالمه وخصائصه • فكأنه يريد أن يقول لنا : انني
خبير بهذا العلم أو ذاك الفن الذي سوف أحدثكم
عن تأثيراته ونتائجه وصلته بعلم العمران • واليكم
تفاصيل هذا العلم وخصائصه أولا • كما فعل في
الباب الاول من المقدمة اذ تكلم بالتفصيل عن
الحقائق الجغرافية تمهيدا لكلامه على أثر البيئة
الجغرافية (أي الاقليم) في حياة الافراد والجماعات •
وهكذا فعل في الباب السادس حين تحدث عن مختلف
العلوم وموضوعاتها وأغراضها تمهيدا للكلام عن
النظم التربوية وقضايا العلم والتعليم عند
الشعوب • وهذا دليل على الصدق العلمي وشمولية
المعرفة شعار كل عالم متخصص قديما وحديثا حين

يتفرغ لمادة من المواد أو لعلم من العلوم فإذا به ملم بكل جوانبها وأبعادها من جهة ، وبكل ما يتصل بها من علوم أو فنون من جهة أخرى .
 أما الاصالاة والريادة والابتكار فليست في هذه التمهيدات على أهميتها بل في علم العمران نفسه ودراساته العميقة الموسعة فيه .

الذين جاؤو بعد ابن خلدون :

ظلت ريادة مفكرنا أكثر من أربعة قرون لا ند لها ولا نظير : يحوم علماء الاجتماع حولها ولا يردون ، يتحدون ولا يستطيعون ، يتجاهلون وجوده وعلمه فلا يقدررون . ذلك لأنه استطاع أن يضمن علمه المبتكر جميع قوانينه وعلمه تقريبا . فالدقة في تحديد الفرض والوحدة في بناء الموضوع ، والسلامة في النهج والروح العلمية السائدة في كل باب وكل فصل (١) كل أولئك خصائص كان من الصعب تجاهلها أو التغلب عليها إلى أن ظهر العلامة الفرنسي أوجيست كونت Auguste Conte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فجاء وصال وأبدع إلا أنه لم

(١) ما عدا الفصل الذي يدرس فيه مسألة الخلافة وموقف معاوية منها ، ثم مقتل الحسين بن علي حيث يظهر كثيرا من التعصب أن لم نقل الجهل بمقائق الأحداث الإسلامية - المؤلف - .

يتفوق على مكتشفات ابن خلدون من قوانين
ونظريات الا في التفاصيل :

عمد هذا العلامة الى البحوث والنظريات
الاجتماعية السابقة والتي قام بها علماء أوروبيون
مثل « دراسات في الحضارة الانسانية » ، و « فلسفة
التاريخ » ، و « العلم الحديث » ليفكو Fico
الايطالي (١٦٦٨ - ١٧٤٤) الذي عد - عن تعصب
أو جهل - المنشئ الاول لعلم الاجتماع وهو ليس
كذلك عند التحقيق بالرغم مما له من جهود جبارة
في هذا العلم ومن مكتشفات - وكذلك دراسات
« كانت » Kant الألماني وفولتير (١) وكوندورسيه
الفرنسيين Voltaire et Condorcet . وجان

جاك روسو Jean Jaques R. في «العقد الاجتماعي» الخ -
عمد أوجيست كوتت الى كل هذه الدراسات المتقدمة
فنقحها وأكمل دراستها وهدبها من صيغتها الفلسفية
المثالية التجريدية وأخضعها للنهج العلمي الذي
التزم به وجمعها كلها تحت اسم واحد : « الديناميك
الاجتماعي » أو علم « التطور الاجتماعي » ظنا منه
أنه أول من أنشأ مثل هذا العلم - المزيج - ولم يدر
ان عالما عربيا أنشأ شبيها له بل أنشأ المصدر الاول

(١) وله كتاب قيم بعنوان « طبائع الامم وفلسفة التاريخ » (١٧٥٢).

والمنهل البكر قبله بنحو أربعة وقرون ونصف .
فمن الانصاف للحقيقة العلمية والتاريخية أن
نقول : ان نشأة علم العمران أو علم الاجتماع
كانت على مرحلتين وفي زمانين ومكانين مختلفين (١):

١ - النشأة الأولى في القرن الرابع عشر على يد
ابن خلدون . والنشأة الثانية أو بتعبير أصح البعث
الثاني له أو احياؤه على يد أوجيست كونت ،
(في القرن التاسع عشر) . وبين هذين العملاقين
أشتات من البحث والباحثين لم تكتمل لهم العدة ولم
تتم على أيديهم انجازات اجتماعية ضخمة .

قال عنه روبرت فلنت : « من وجهة علم التاريخ
أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من
المع الأسماء . فلا العالم الكلاسيكي في القرون
القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى
يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم
.. اذا نظرنا الى ابن خلدون كمؤرخ فقط ، وجدنا
من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم .

(١) للتوسع انظر كتاب : عبد الرحمن بن خلدون من ١٧٤ تأليف د.
علي عبد الواحد والي - سلسلة اعلام العرب - وزارة الثقافة
والارشاد القومي - مصر ١٩٦٢ .

وأما كواضع نظريات في التاريخ فانه منقطع النظر
في كل زمان ومكان ، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر
من ثلاثمائة عام . . انه يستحق الاعجاب بما
أظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمق
والاحاطة . . الخ . . (١) .

ويقول ساطع الحصري الذي عقد مقارنة بين
ابن خلدون وفيكو : « ان كليهما يرميان الى غاية
واحدة هي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات ، وتعيين
نظام سير التاريخ العام . غير ان كل واحد منهما
يحاول أن يصل الى هذه المعرفة ، باحثا في ساحة
معينة ، مستندا الى وقائع ومواد خاصة . ان كتاب
فيكو « العلم الجديد » يستند قبل كل شيء الى
التاريخ القديم ، ويستمد عناصر بحثه في الدرجة
الأولى من تاريخ اليونان والرومان ، من غير أن
يعير التفاتة ما الى تاريخ العرب والاسلام ، في حين
أن مقدمة (ابن خلدون) بعكس ذلك تماما ، تستند
الى تاريخ العرب والاسلام ، من غير أن تأخذ
بالاعتبار تاريخ اليونان والرومان . فلا نغالي اذا
قلنا أن كتاب فيكو بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان
والرومان في حين ان مقدمة ابن خلدون بمثابة

(١) ساطع الحصري « دراسات عن مقدمة ابن خلدون » ص ١٧٥ .

تفلسف في تاريخ العرب والاسلام . والجدير بالذكر ان ابن خلدون يقعد نظرياته على الواقع ، فيما يقعد فيكو نظرياته على أساس علم النفس الاجتماعي (١) بمثل هذه المقدرة على التحدي والصمود جابهت « مقدمة » فيلسوفنا تجاهل معظم علماء الغرب لها . فقد استمر جهل الغرب لها أو تجاهلها قرابة أربعة قرون الى أن جاء من يترجمها ويدرسها ويحلل أغراضها وقوانينها ونظرياتها ويضعها على محك المعطيات الجديدة لعلم الاجتماع الحديث ، والعلوم المتفرعة عنه : كالديموغرافيا والاقتصاد السياسي ، والستاتستيك والتكنولوجيا والبيولوجيا والبيسيكولوجيا : فوجدوها مشتملة على كل هذه العلوم بشكل أو بآخر . بعمق تارة وبضحالة تارة أخرى . فاقرو لصاحبها بفضل الريادة والسبق . يأتي في مقدمة هؤلاء المستشرق الايطالي دوزي . ثم تكرر السبحة لأولئك العلماء والمستشرقين المنصفين الذين توالو على ترجمة وتحليل المقدمة ولا يزالون نعد منهم ولا نعددهم : غاستون بو تول وروبرت فلنت وستيفانو كلوزيو وكريمر

(١) ساطع المصري المصدر نفسه ص ١٩٤ .

وروزانتال وشميدت وشارل عيساوي وايف
لاكوست .

أما العرب والمشاركة فقد عقدوا دراسات وألفوا
كتباً حول مقدمة ابن خلدون لعلها من أغزر وأمتع
ما درسوا وألفوا . ولا تزال هذه الظاهرة : ظاهرة
ابن خلدون وفكره الخلاق موضوع أبحاث علمية
تحليلية جادة ، ومقارنات لا تنقطع بينه وبين
علماء الاجتماع منذ الجهد الوسيط وعصر النهضة
الأوروبية حتى اليوم ، نظراً لما في فكره ونظرياته
من خصوبة وغنى وحداثة .

قاموس ابن خلدون الخاص :

لابن خلدون — كما لأي أديب أو عالم كبير —
قاموس لغوي خاص به ، لا سيما إذا كان هذا
الأديب صاحب مدرسة ونهج أسلوب تعبيري يعرف
به (١) . وللعالم كذلك لغته الخاصة ومفرداته التي
يحملها — أحياناً — ما لم تكن تحمله في بطون
المعاجم . فكيف إذا كان هذا العالم — كابن خلدون —
مبتكر علم جديد ومكتشف أفكار وآراء ونظريات
وقوانين ليس لها في الكلمات المألوفة ولا في المعاجم

(١) ارهنا الى ذلك قبل قليل .

ما يعبر عنها تعبيرا علميا دقيقا ، وقد يضطر صاحب هذا العلم الى « وضع » أو « نحت » ألفاظ وعبارات جديدة عن طريق الاشتقاق والنسبة والاضافة والمجاز والكناية وسواها .

وقد عبر ابن خلدون نفسه عن هذه الضرورة حين قال في معرض حديثه عن أهل التصوف : « ثم ان لهم مع ذلك آدابا مخصوصة بهم ، واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم . اذ الإوضاع اللغوية انما هي للمعاني المتعارفة ، فاذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف ، اصطللحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه » . واليك لائحة موجزة بالكلمات

- المفاتيح التي عرف بها ابن خلدون ، وكان لها مدلولها الخاص في علم العمران الذي ابتكره :
- العمران : ويقصد به الاجتماع الانساني .
- علم العمران : الابحاث التي تدرس ظواهر هذا الاجتماع للكشف عن القوانين الخاضعة لها .
- العصبية : القوة والمنعة الناشئتان عن روابط القربى والنسب الأدنى .
- العرب : أو البدو الرحل أو الأعراب المتوحشين

- (من الوحشة البعد عن الآخرين)
- الرئاسة : في المجتمع البدوي وهي طوعية وهي شكل السلطة البدوية • وأحياناً يسميها السلطة المنتهرة •
- الملك : في المجتمع الحضري وهي اكرائية تتم بالقهر والغلبة بواسطة العصبية : فالملك غاية العصبية وهو شيء زائد على الرئاسة •
- الرزق : ما تحصل به الكفاية والضروري من العيش •
- الكسب : ما زاد وفاض على الضروري «والكسب هو قيمة الاعمال البشرية» •
- علم التعاليم : وهو العلم الذي يختص بالعلوم التي يمكن تعليمها وتلقينها كالكيمياء والرياضيات وغيرها •
- الملكة : التملك والسيطرة •
- الحجاب : الوزراء أو من هم بمنزلتهم •
- الوازع : الدولة • وقيامها ضروري لكي تعدل بين الناس وتكون وازعاً لعدوانية بعضهم على بعض • فالعدوان داع من دواعي قيام الوازع •
- والوازع أو الدولة أربعة أشكال : دولة كلية

- ودولة شخصية ودولة مستترة ودولة مستجدة •
- ينسحب عليهم : يطبق عليهم ، ولم ترد بهذا المعنى في لسان العرب • هنا على المجاز •
- الانتهاض : القيام بالأمر •
- الخير : مجموعة الفضائل البدوية « ان اهل البدو أقرب الى الخير من اهل الحضرة » •
- الترف : يجعله ابن خلدون مظهرا من مظاهر القوة في أول الدولة ثم سببا من أسباب الانهيار في أواخر أيامها • لذا يصبح للترف مفهوم اجتماعي خاص في نظره •
- واقعات العمران البشري : أو أحوال الاجتماع الانساني •
- النحلة : وهي الملة أو الطائفة ولكنها عند ابن خلدون أحيانا طريقة العيش وفقا لنوع العمل الذي يمارسه الانسان ، ووفق ظروفه وبيئته •
- العود : المردود : « فان الافعال لا بد من عود آثارها على النفس » كما يقول •
- قيم الاعمال : المكاسب : وقيمة العمل ترجع الى كمية العمل المبذول فيه • « والرزق والكسب انما هما قيم أعمال أهل العمران » •

- الامارة : ويعتبرها ابن خلدون مصدرا من مصادر المعاش غير الطبيعي ، وغير المشروع •
- الشوكة والعصبية : « وهو المعبر عنهما بالجند » كما يقول •
- السخرة : ويسمىها ابن خلدون « تكليف الاعمال لأن الاعمال من قبيل المتمولات » •
- الزحف صفوفا : ويعني به الاحتلال أو الطريقة العسكرية لتحقيق الاحتلال • وقد جعل ابن خلدون هذه الجملة مرادفة لمعنى الغزو •
- السكون : أول مظهر من مظاهر الرقي • وهو بمعنى الاستقرار الذي هو صفة الحضرة •
- النقلة : الترحل ويقابلها الكن بلغة ابن خلدون •
- التوحش : البعد عن الحضرة أو الحاضرة • وهو سكنى القفار وهي لا تعني معاشره الوحوش بالضرورة أو التخلق بأخلاقها •
- الصنائع الانسانية : كالخط والكتابة • وقد سماها الانسانية لأنها صنعة يتفرد بها الانسان عن سائر الحيوان •
- التناغي في الكمالات : التباهي والتزاحم في طلب

- الزائد أو الفائض
- البياعات : ما يباع من السلع
- اثاره الارض : فلحها • وازدراعها : زرعها
- الابانات : صرف رواتب الجنود في ابانها • في وقتها المحدد
- اديانهم : عاداتهم (ص ٦٦٠)
- الحاجي : يطلق ابن خلدون هذه الكلمة على ما يقابل الضروري وضدها الكمالي (١) •
- الاسمائي : الكمالي
- اصفاق : موافقة •
- الحدثانية : كلمات واشارات يطلقها المتنبيء بالشيء ليشير الى زمنه والقائم به •
- الخارجى : من يسوس نفسه من غير أن يكون له قدم في السيادة (٢) •
- المربى : التربية •
- مجسنه : جعله مجوسيا •

(١) المقدمة من ٢٧٠ •

(٢) المقدمة من ٢٤٠ •

- ملذوذ : مستطاب •
 - العصباني : الوازع •
 - عبية الجاهلية : الكبر والفخر والنخوة •
 - العروبية : صفة البداوة في العرب •
 - العصبيات : العشائر والقبائل •
 - الوزر : يستعملها ابن خلدون بمعنى المعقل والملجأ •
 - القتن : أو الرزق وما ينتفع به المرء في معاشه •
- الى آخر هذه السلسلة من الكلمات العربية التي خرجت على يد ابن خلدون تخريجا خاصا واكتسبت صفة الكلمات العلمية التي أصبحت تشير الى مفهوم خاص في علم العمران البشري الذي ابتدعه علامتنا، وراح يكررها في كثير من فصول مقدمته وتاريخه حتى أكسبت أسلوبه لونا ومذاقا خاصين •

الى طلاب البكالوريا اللبنانية — القسم الثاني فرع الفلسفة :

وبعد فقد رأينا تعميما للفائدة — اذا كان لعملنا هذا من فائدة — أن نجعل من كتابنا الميسر هذا كتابا مدرسيا كذلك ، يقبل عليه طلابنا الأعزاء

لما في دراساته من ايجازات مبهوبة ومرقمة ، وأسلوبه
من ايضاحات وحواش ترشدهم الى المراجع السهلة
التناول ، من أجل التوسع والاستزادة .

كذلك أثبتنا في آخره نماذج مخططة لموضوعات
لما يعطى عن ابن خلدون في الامتحانات الرسمية .

كما أثبتنا بعض أسئلة الدورات الماضية القريبة
المهد للاستثناس بها وتوسيعها بإشراف الأستاذ
وتوجيهه .

— التاريخ وعلم العمران (١) :

- ١ — أسباب اهتمامه بالتاريخ . أحوال عصره
وخبرته الواسعة .
- ٢ — مفهوم القدماء للتاريخ .

— أخطاء المؤرخين :

- ١ — ولع النفس بالفرائب ، مما يحملها على
تصديق الاخبار الملفقة (توسع) .

(١) هذه افكار رئيسية مساعدة لموضوع التاريخ وعلم العمران على
طالب صف الفلسفة في لبنان توسيعها ليتم له ملها موضوع
متكامل — المؤلف — .

- ٢ - الدهول عن تبدل الاحوال (توسع) *
- ٣ - التشيع (توسع) *
- ٤ - الجهل بطبائع الاحوال في العمران (توسع) *
- ٥ - الثقة بالناقلين والدهول عن مقاصد المؤرخين ،
والجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع وطلب
الثروة والجاه عن طريق المدح والثناء (توسع) *

— تعريف التاريخ :

- ١ - انه « علم الحوادث البشرية » (توسع) *
- ٢ - التاريخ خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو
عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك
العمران من الاحوال (توسع) *
- ٣ - التاريخ خبر شامل للظواهر الاجتماعية
(توسع) *
- ٤ - التاريخ خبر علمي لا يكتفي بتسجيل الظواهر
(توسع) *

— من قواعد التاريخ :

- ١ - تطبيق مبدأ السببية (توسع) *
- ٢ - اختبار قانون المطابقة بالرجوع الى القواعد
العامة لطبيعة الاحوال في العمران وقد عرفوه

- بقانون الامكان والاستحالة (توسع)
- ٣ - مقارنة الاحوال ببعضها (توسع) •

— علاقة التاريخ بعلم العمران :

- ١ - علم العمران هو مجموع القواعد التي تفهم بها الظواهر التاريخية • هذا العلم هو من استنباط ابن خلدون وعلى هذا الاساس يعتبر فيلسوفنا مؤسس علم العمران •
- ٢ - علم العمران هو أهم قاعدة يضبط بها التاريخ من بين مجموع الشروط التي وضعها ابن خلدون لهذه الغاية أو المآخذ التي أخذها على المؤرخين •

— الاجتماع البشري على الجملة :

- ١ - الانسان مدني بالطبع وذلك يعني أنه مدفوع بالحاجة الطبيعية الى الاجتماع •
- ٢ - بتحصيل القوت حاجة أساسية •
- ٣ - دفع العدوان حاجة أساسية • المقارنة بالحيوان واظهار الفوارق التي تستدعي الاجتماع •
- ٤ - الاجتماع يستدعي السياسة بمعنى ان لا بد منها لمن ينظم الاجتماع أو يحكمهم لما في أطباع

الناس من ميل الى العدوان (القوة السياسية
هي العصبية كما سنرى وهي تتخذ أشكالا
من الرئاسة الى الملك) .

– تنوع العمران :

- ١ – المناخ وأثره في التنوع (التبسط في طبائع
الأقاليم وخصائصها وأثرها) .
- ٢ – التربة وأثرها في التنوع (التبسط في المميزات
الناتجة عن التربة) .
- ٣ – أهل البداوة هم بدو .
- ٤ – الحضارة تتكون في الأقاليم المعتدلة .
- ٥ – أبقى ابن خلدون عناصر أخرى تؤثر في
العمران (تراجع التفاصيل وعلى الاخص
دور العمل الانساني) ولكنه أبقى للمناخ
والتربة أهمية رئيسية .

– العمران البدوي :

- ١ – قسم ابن خلدون العمران الى مرحلتين بداوة
وحضارة .
- ٢ – البداوة سابقة للحضارة وطبيعية .
- ٣ – العمران البدوي يحدد بأنه العمران الذي

- يقتصر فيه على الضروري من أسباب المعاش .
- ٤ - غاية البداوة هي الحضارة أو العمران الحضري .
- ٥ - البداوة تابعة للحضارة ومضطرة لها (توسع) .
- ٦ - قلة الصنائع والعلوم بسبب حياة الرحلة .
- ٧ - قلة عدد الافراد بسبب شغل الحياة .
- ٨ - العصبية البدوية أقوى من عصبية أهل الحواضر (شرح) .
- ٩ - يقسم العمران البدوي الى ثلاثة انواع :
- المجتمع المفرق في البداوة ويميش أهله على الغنم والبقر وهذان الفريقان هم رحل على الغالب . الفريق الثالث يعيش على زراعة الارض وهم بدو يستقرون في مكان ثابت . وسكان الارباض وهم أتمس حالا من البدو الرحل والحضر .

— اخلاق أبناء المجتمع البدوي :

- ١ - ينسب ابن خلدون الى أبناء المجتمع البدوي خصائص خلقية ونفسية يعتبرها طبيعية أي ناتجة عن الواقع المعاشي والطبيعي .
- ٢ - نكد العيش واختصاصهم فيه في شغل الاحوال

• (شرح)

٣ - هم أكثر حركة من أهل الحواضر (شرح) •

٤ - أقرب الى الخير (شرح) •

٥ - أقرب الى الشجاعة (شرح) •

٦ - ذكر ابن خلدون كلاما عن العرب منه أنه

حكم عليهم بالتوحش والميل الى التخريب الخ
••• (مناقشة توضح بواسطة الآراء المختلفة

حول الموضوع) من تلك الصفات التغلب
على البسائط ، ادخال الخراب الى الاوطان

التي يتقلبون عليها - بعدهم عن الصنائع -

بعدهم عن سياسة الملك ملكهم لا يحصل الا

بصبغة دينية) • شواهد من المقدمة تثبت أنه

يقصد بالعرب البدو الرحل المفرقين في

التوحش (١) •

- العمران الحضري :

١ - العمران الحضري هو طبيعي كالعمران

البدوي •

٢ - هو عمران متأخر عن العمران البدوي

وغاية له •

(١) انظر المناقشة الواردة في هذا الكتاب تحت عنوان : العرب
المصطلح والنظرية •

- ٣ - من خصائصه الدعة والسكون .
- ٤ - كذلك توفر الكمال مما يحتاج الناس اليه .
- ٥ - اختطاط المدن والامصار وازدياد الثروة بشكل عام . الخ . الخ .
- ٦ - ازدياد العلوم وتطورها على نسبة ازدياد الصنائع وغيرها .
- ٧ - تضعف العصبية أو تحل على حسب المرحلة .
- ٨ - يعتري الفساد الاخلاق وذلك يعود الى حياة الترف والانغماس في النعيم وغيرها من الاسباب التي ستظهر في الكلام عن الدولة وأطوارها .
- ٩ - تنشأ الحضارة عدا التطور الطبيعي من عامل التفاعل الذي يحصل بين الشعوب (الكلام عن تشبه المغلوب بالغالب والغالب بالمغلوب والنتيجة من ذلك) .

— الاجتماع والعصبية :

- ١ - من طبيعة العدوان في النفس البشرية تنشأ النزعة الى الخضاع وينتج عن ذلك ما يسمى بالسياسة مما يحتم وجود الوازع .
- ٢ - ابن خلدون يرى ان الوازع الطبيعي هو الوحدة الاجتماعية الاقوى التي هي العصبية الاقوى (توسع) .

- ٣ - المجتمع مكون من عصبيات والسيادة فيه
للعصبية الاكبر والاقوى *
- ٤ - يحدد العصبية على أنها الرابط الاجتماعي
الطبيعي *
- ٥ - المجتمع يتكون اما من عصبيات متعددة أو من
عصبية واحدة كبيرة والثانية تجعل المجتمع
أمنع وأقوى *
- ٦ - يتوسع ابن خلدون بمعنى العصبية فيجعلها
يمتد الى الولاء والحنف وغيرها *
- ٧ - مفهومه للعصبية ليس مفهوما جامدا وعلى
هذا الاساس يمكن اذا توسعنا بمعنى كلمة
عصبية أن نفسر على ضوء نظرية ابن
خلدون الظواهر الاجتماعية والسياسية في
عصرنا الحالي (توسع) (١) *

— العصبية في الحياة البدوية :

- ١ - بالعصبية يتوصل البدو الى المدافعة عن أنفسهم
ولا يستطيعون ذلك بوسيلة أخرى *
- ٢ - الانساب أكثر صراحة في حياة البدو لأنهم

(١) كأن لفهم من العصبية اليوم التعصب لقوم أو لامة لا لقبيلة ،،
أو التعصب لفكرة أو مبدأ أو حزب شرط الا يكون تعصبا انغلاقيا
اعنى أو شوفينيا ،، - المؤلف - *

- أقل اختلاطا وتمازجا
- ٣ - العصبية تكون أقوى في حال البداوة منها في حال الحضارة وذلك لأسباب (توسع) •
- ٤ - هنالك العصبية الجامعة والعامّة والعصبية الخاصة •
- ٥ - القبيلة المختلفة العصائب أضعف من القبيلة ذات العصبية الواحدة •
- ٦ - العصبية هي الشكل الذي به تضبط سياسة القبيلة •
- ٧ - لا يتعامل أبناء العصبية بالقهر بل يتساوون أمام واجباتهم ومغانمهم وغير ذلك ويتشاورون والسلطة فيهم منتشرة •
- العصبية في الحياة الحضرية :
- ١ - تقل قيمة العصبية في تطور الحياة من البداوة الى الحضارة •
- ٢ - قد تستبدل عصبية الرحم بعصبية الحلف والولاء من أجل المدافعة •
- ٣ - أسباب ضعف العصبية في طور الحضارة كثيرة منها : الامان من الاخطار المخوفة في السابق كذلك تضييع الانساب الصريحة بالاختلاط وكثرة الاعداد ويصبح الانتساب الى المدينة

أكثر منه الى القبيلة (التوسع من ضمن
المعلومات المتعلقة بالدولة حول هذا الموضوع) .

— علاقة العصبية بالرئاسة والملك والدولة :

- ١ — الرئاسة في المجتمع البدوي هي دائما في
العصبية الاقوى .
- ٢ — اذا انتقلت الرئاسة من يد الى يد فيكون
انتقالها من عصبية الى أخرى أقوى منها .
- ٣ — صاحب العصبية يتخلى عن أبناء عصبيته في
حال البداوة . والسلطة بينه وبينهم فلا
موجب للاستبداد برأيه وأحكامه من دونهم .
- ٤ — أبناء العصبية في طور الرئاسة يشاركون في
المدافعة وغيرها .
- ٥ — العصبية موصلة الى الملك وذلك أمر طبيعي .
- ٦ — في حال الملك يستبد الملك (في الاشكال
الثلاثة) بالسلطة من دون أبناء عصبيته
ويصطنع الموالي عوضا عنهم .
- ٧ — تأخذ العصبية في هذا الطور طريقها الى
التفكك وذلك أمر حتمي .
- ٨ — حصة كل دولة من الممالك بمقدار قوة العصبية
التي لها .
- ٩ — الدين لا يقوم بدون عصبية ولا تتم دعوة

دينية الا بالمصيبة وهنالك أمم كالعرب
لا تستحكم لهم الرئاسة الا بالدين وذلك
بالطبع مع ما لهم من عصبية • والدعوة
الدينية مع العصبية تزيد الدولة منعة على
• منعة

١٠ - اذا تساوت القوى بين عدد من المصيبات
كان من الصعب أن يقوم لهم دولة ذات منعة
• وقوة

٢ - الدولة ومن ضمنها الرئاسة والملك :

١ - يفهم من كلام ابن خلدون عن الدولة بمعنى
عام انها كل نوع من أنواع السلطة •

٢ - تنجلي الدولة في حال العمران وتتميز بينما
هي خافية غير منظورة في حال البداوة حتى
التبس على البعض أن يكون ابن خلدون قد
قدر وجود ذلك الشكل الاجتماعي في طور
البداوة • والواقع انه هو نفسه أناب مكان
هذه اللفظة كلمة رئاسة أحيانا •

٣ - الرئاسة والملك هما المعينان المصبيان للدولة
أي أن هاتين التسميتين هما الصورة العصبية
للدولة في حالي البداوة والحضارة •

٤ - الرئاسة هي شكل السلطة البدوية وقد أشرنا
أنفا الى طبيعة العلاقة بين أبناء العصبية في
هذا الطور .

٥ - الرئاسة يمكن تسميتها بالسلطة المنتشرة .

٦ - تستمر الرئاسة في أربعة آباء : بان ومباشر
ومقلد وهادم (وصف) .

٧ - الملك هو الغاية التي تجري اليها العصبية .

٨ - الملك طور يتم فيه التسلط والقهر .

٩ - الملك ثلاثة أشكال : استبدادي ، شرعي ،
ديني ، وسياسي (شرح) .

١٠ - الملك طور مرافق للحضارة ولا يكون الا
معه .

١١ - هنالك ملك غير تابع لملك آخر وهو المستبد
وملك تابع وهو الناقص .

١٢ - في حصول الملك تتوسع السلطة فيمتد
سلطانها وتتركز القوة فيها ويتم الاستبداد .

- الدولة :

١ - من الدول ما هو عام ويسمى دولة كلية .

٢ - منها ما هو خاص ويسميه دولة شخصية .

٣ - وكذلك الدولة المستقرة .

- ٤ - وأخيرا الدولة المستجدة .
- ٥ - من أسباب نشوء الدول بالقوة والغلب بسبب تركيب الطبائع والنظم البشرية .
- ٦ - ومنها انتقال الملك من عصبية الى أخرى بحيث تتميز مع ذلك الدولة .
- ٧ - ومن ذلك أيضا انقسام دولة واحدة الى عدة دول .
- ٨ - انحلال الدولة وزوالها أمر طبيعي تحتّمه ظروف طبيعية معلومة ولا يكون زوال الدول متعلّقا بالصدف والظواهر التي لا تفسر . وقد سبق ابن خلدون النظريات الحديثة الى هذا الرأي .
- ٩ - للدولة عمر محدود كما للأشخاص . وقد حدده بمئة وعشرين عاما .
- ١٠ - لم يكن ابن خلدون قاطعا في هذا التحديد اذ قال بإمكان وجود الطور الخامس والسادس أو أكثر .
- ١١ - يقسم المئة والمشرين سنة على ثلاثة أجيال .
- ١٢ - الاول جيل تكون فيه العصبية على قوتها وبأسها .
- ١٣ - والثاني جيل التحول من البداوة الى الترف

والحضارة *

١٤ - والثالث هو جيل الاعتماد عن الحياة الخشنة
فكأنه لم يكن ولهذا يكون الانقراض في الجيل
الرابع *

١٥ - ترتبط هذه النظرية بما قاله عن العصبية
التي تعيش عمر أربعة آباء كما ذكرنا سابقا *

١٦ - قال ابن خلدون بأن عمر الدولة قد يمتد
الى أكثر من هذه الاجيال *

١٧ - اما أطوار الدولة فهي خمسة :

١ - طور الظفر بالبغية *

٢ - طور الاستبداد *

٣ - طور الفراغ والدعة (وصف مفصل) *

٤ - طور القنوع والمسألة *

٥ - طور الاسراف والتبذير *

١٨ - ومن أسباب ضعف الدولة وزوالها بتطرق
الخلل والضعف الى عاملين : الشوكة والمال *

١٩ - هنالك أسباب أخرى ذكرت في مواضع متفرقة
في المقدمة ينوه بها تنويها *

٢٠ - يدخل تحت السببين المذكورين التفاصيل
التالية :

- الانفراد بالمجد *

- - أحوال الترف
 - - فساد الاخلاق (توسيع)
 - - الظلم في الاحكام
 - - انتحال الحاكم لاعمال التجارة
- ٢١ - أضاف أسبابا متنوعة أخرى مثل اتساع نفوذ
الحجاب «الوزراء» • الحجر على السلطان ،
المجاعات وكثرة الأوبئة الخ ••

• - معنى المعاش والكسب والرزق :

- ١ - معنى المعاش انه المكسب بقدر الحاجة
والضرورة •
- ٢ - معنى الكسب أنه ما هو لشخص لم ينتفع به
في معاشه •
- ٣ - معنى الرزق أنه القتن الذي ينتفع به شخص
في معاشه •

• وجوه المعاش :

- ١ - للمعاش على العموم خمسة أوجه :
 - ١ - الصيد والزراعة •
 - ٢ - الجباية •
 - ٣ - الصناعة (توسيع وتعليق) •

٤ - التجارة •

٥ - الجاه والتملق أو ما يسميه بالامارة •

- الظواهر والقوانين الاقتصادية :

١ - السلع ضرورية وكمالية والنظرة الى هذا

التقسيم هي ضرورية •

٢ - يجعل قانون العرض والطلب لتوجيه الاقتصاد •

٣ - الانتاج الاقتصادي مرتبط بطبيعة العمران •

٤ - تأثير حياة الرفاه (توسع) •

٥ - تأثير عدد السكان على ارتفاع أسعار السلع

وانخفاضها وغير ذلك من الملاحظات •

٦ - تقييم ابن خلدون للسلع مواز للعمل المبذول

لانتاجها •

٧ - تقلب أحوال الدول يعرض الارض للكساد

الذي يجعلها تباع بأثمان بخسة ثم تغلو

أثمانها في ظروف أخرى •

٨ - للاقتصاد علاقة بأمور السياسة •

٩ - تختلف مستويات المعيشة باختلاف المدن

لاختلاف أحوال العمران •

١٠ - يربط الظواهر الفكرية بالظروف

الاقتصادية •

— موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة :

— العقل ميزان يمكننا أن نزن به ما يتعلق بالحس والتجربة ولا يمكن أن تعرف به أمور التوحيد وكل موضوع آخر لا سيما الصفات الالهية وأمور المعاد وخلود النفس .

— قسم ابن خلدون المواضيع العقلية الى أربعة : المنطق ، الرياضيات ، الطبيعيات ، والالهيّات .

— اعتبر الثلاثة الأولى مواضيع في مستطاع العقل لأنها تحوي على خصائص من شأنها أن تسمح للعقل بالتوصل الى اليقين .

— أما الالهيّات فهي من طور فوق طور العقل وليس بمقدوره أن يقطع فيها .

— بين وجهة نظره انطلاقا من أنه ليس كل ما هو ممكن عقليا هو موجود وأن ما يستخرج بالأقيسة الذهنية لا يصح وجوده اضطرابا ومن هنا سخر مما وصلوا اليه عن العقل الاول وواجب الوجود وغير ذلك .

— اتخذ شاهدا آخر على موقفه من المسائل الالهية وهو عدم قدرة الفلاسفة على اقناع بعضهم

• البعض

— العقل ميزان يوزن به الذهب ولا توزن به
الجبال •

— يزهد ابن خلدون في أهمية علم الكلام للدفاع عن
الدين ولا يرى ضرورة له فالدين يقوم ميزانه
بدون كلام • ثم ان علم الكلام لم يعد له في أيامه
لزوم لأن أصحابه قد انقرضوا •

— وأما موقفه من السببية التي يطلق عليها أحيانا
اسم العادة كما رأينا ذلك عند الغزالي فهو لا
ينكره بل يبني نظامه العمراني عليها ولكنه
يرده الى القدرة الالهية •

— يفهم من خلال تقسيمه لأشكال الايمان أنه يرى
الايمان الاكبر في الكشف الباطني الذي رأينا
الغزالي يدعو اليه •

— يجب أن نتذكر ان ابن خلدون كان فقيها على
المذهب المالكي وهو مذهب لا يلجأ الى العقل في
الشرع •

— وقف ابن خلدون من الفلسفة موقفا سلبيا وشن
على أربابها حملة عنيفة لما فيها من ضرر

اجتماعي وهي علوم عارضة بمعنى أنها ليست
ضرورية لحياة المجتمع .

— موقفه من الفلسفة من ناحية التقييم الاجتماعي
يشبه موقف الفزالي .

— يبين الطلاب ملخص آرائه في الفلسفة الغيبية
لأنها هي المقصودة بهذا الكلام .

تاريخ الفلسفة العربية

أذكر رأي ابن خلدون في :

أ — التاريخ ومغالط المؤرخين وبواعث الهفوات
التي يقومون فيها .

ب — حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران
لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب وكيف ذلك ؟

١ — رأي ابن خلدون في التاريخ :

أ — حدد التاريخ على أنه علم الحوادث البشرية
أو « هو خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو
عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من
الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف

التقلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك . . . » وتفهم من هذا الكلام ان التاريخ علم يشمل الظواهر الاجتماعية بكاملها ولا يقتصر على الاحداث الحربية والسياسية فقط كما يتصوره البعض .

ب - طبق مبدأ السببية بمعنى ان ما يحدث له دائما تغيره في الواقع . وهذا يستبعد تدخل الأفراد الى حد كبير كما أنه يؤدي الى اعتبار كل ما يجري انما تكون وراءه أسباب طبيعية كافية لحدوثه . وهذا الشرط يجعل التاريخ مختلفا عما هو في مفهوم بعض الذين يسردون الاخبار دون حكاية عللها وأسبابها . ذلك ان تفسير التاريخ على أساس من العلم الطبيعي يجعل المؤرخ مدفوعا بطبيعة الحال الى التحليل والتعليل والا فما هو المبرر لقبول ما يرويه أو رفض ما لا يوافق عليه .

ج - المؤرخ يجب أن يترفع عن التشيع لحزب أو غيره .

د - المؤرخ يجب أن يمحس ما يرده من معلومات وأن يبتعد عن الغرائب التي تميل اليها النفس عادة .

وأن لا يتوخى منفعة من وراء العمل الذي يقوم به .

هـ - قانون التجريح والتعديل يطبق رغم أنه لا يكفي لوحده من أجل غربلة الاخبار .

و - لجأ ابن خلدون الى قانون الامكان والاستحالة . وهو قانون مهم رغم انه لا يخلو من الضعف اذ ليس كل ما هو ممكن قد حصل فعلا وبالرغم من تمييز ابن خلدون بين نوعين من الامكان والاستحالة وهما الامكان المطلق والاستحالة المطلقة من جهة والامكان الذي بحسب المادة التي للشيء والاستحالة التي بحسب المادة التي للشيء بالرغم من أخذه هذا الفرق بعين الاعتبار فلا يكون قد توصل الى الطريقة المثلى في التأريخ . فانه ولو أخذ الواقع بعين الاعتبار وبحث بالامكان من ضمنه فيظل عمله غير كفيل بقبول أمور ليس ضروريا أن تكون قد حصلت .

ز - عول كذلك على قانون المقارنة في الاخذ بالأخبار أو رفضها وهو محدود من أهم القواعد التاريخية . والمقارنة على أنواع « راجع كتاب ابن خلدون الصفحة ٣٨٠ وما بعدها » .

ح - ابن خلدون فاخر بأنه وصل الى علم
العمران كضرورة لفهم التاريخ وعد وصوله اليه
نوعا من الالهام . « الصفحة ٣٩ نفس المصدر » .
وهذا العلم بدونه لا يمكن التوصل الى كتابه
التاريخ .

ط - طه حسين يظن أن ابن خلدون وقع في
الدور في جعله التاريخ يستند الى علم العمران وعلم
العمران يستند الى التاريخ الا أن طه حسين أغفل
أن بالامكان أن نستند الى الواقع الذي نمانيه لنجعله
مرتكزا لنا في معرفة الماضي والتثبت من وقائمه .
(الصفحة ٤١ و ٤٢ نفس المصدر) ، (يراجع
الطالب من أجل التوسع في هذا البحث الصفحة ١٧٠
وما يليها حتى ١٧٢ في المصدر نفسه) .

واليك قول الدكتور عبد الواحد وافي شارحا
طريقة ابن خلدون في البحث التاريخي : « اعتمد
ابن خلدون في بحوثه على ملاحظة ظواهر الاجتماع
في الشعوب التي أتيج له الاحتكاك بها والحياة بين
أهلها ، وعلى تعقب هذه الظواهر في تاريخ هذه
الشعوب نفسها في العصور السابقة لعصره ، وتعقب
أشباهها ونظائرها في تاريخ شعوب أخرى لم يتح له

الاحتكاك بها ولا الحياة بين أهلها ، والموازنة بين هذه الظواهر جميعا ، والتأمل في مختلف شؤونها للوقوف على طبائعها ، وعناصرها الذاتية وصفاتها المرضية ، وما تؤديه من وظائف في حياة الأفراد والجماعات ، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض والعلاقات التي تربطها بما عداها من الظواهر الكونية ، وعوامل تطورها واختلافها باختلاف الأمم والمصور ، ثم الانتهاء من هذه الأمور جميعا الى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر في مختلف شؤونها من قوانين .

فهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين : تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع ، أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ ، وتتمثل الاخرى في عمليات عقلية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها الى الفرض الذي قصد اليه من هذا العلم ، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين » .

هذا هو قوام منهجه في بحثه . وهو قوام المنهج

الذي لا يزال الى الوقت الحاضر عمدة الباحثين في
علم الاجتماع .

— مفالط المؤرخين : أورد ابن خلدون عددا من
المغالط التي يقع فيها المؤرخون فندها البعض في
أربعة أنواع بارزة هي :

— ولوع النفس بالفرائب .

— الدهول عن تبدل الاحوال .

— التشيع .

— الجهل بطبائع الاحوال في العمران .

يضاف الى هذه المغالط عدد آخر ، مثل الثقة
بالناقلين والذهول عن مقاصد المؤرخين الخ (يراجع
كتاب عبده حلو الصفحة ٣١ وما يليها) .

٢ — حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد
خطاهم وهدايتهم الى الصواب :

رأى ابن خلدون أنه لا بد من وسيلة ثابتة
وموضوعية من شأنها أن تكون أداة فعالة بيد
المؤرخ كي يتمكن من الحكم على ما يروى من

التاريخ كي يستخلص جيده من فاسده وينتهي الى
قرار أكيد حول الحوادث الواقعة والحوادث التي
لا يمكن أن تكون قد وقعت • وقد دفعه الى القيام
بهذا العمل ما وجده عند المؤرخين من أخطاء
يصعب أن يتخلصوا منها وبالطبع فان التوصل الى
معرفة الاسباب المقتنعة والطبيعية التي تكمن وراء
الحوادث تحدد هذه الحوادث وتصنفها وتسمح لنا
بالحكم عليها اذا كانت صادقة أم كاذبة •

ويقول ابن خلدون بهذا الخصوص : « ومن
الاسباب المقتضبة له أيضا (أي الكذب في الاخبار)
الجهل بطبائع الاحوال في العمران فان كل حادث
لا يد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له
من أحوال فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث
والاحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في
تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب » •

وبالتأكيد فان جهل المؤرخين لهذه القوانين ،
أي قوانين الحوادث الاجتماعية هو الذي سمح لهم
على الغالب كي يقوموا في أخطاء كثيرة ، فمن ذلك
مثلا ما نقله المسعودي وكثير من المؤرخين عن جيوش
بني اسرائيل وان موسى أحصاهم في التيه بعد أن

أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين
فما فوقها فكانو ستمائة ألف أو يزيدون » .

وهذا الرقم لا يمكن أن يكون صحيحا لو عدنا
الى حقائق موجودة بين أيدينا تتصل بالعمران .
وقد شرح ابن خلدون ذلك بالاستناد الى الآباء
الذين تعاقبو في هذا المجتمع وكيف أنه يستحيل
أن يكونو قد وصلو بعد تلك المدة الى أن يتكاثرو
بهذا الشكل . وهنا نورد قولاً لابن خلدون يجيب
مباشرة عن هذا السؤال وهو يتعلق بالقوانين
الاجتماعية التي بها يمكن تمييز الصحيح من غير
الصحيح من الاخبار ، يقول : « فالقانون في تمييز
الحق من الباطل في الاخبار بالامكان والاستحالة أن
ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز
ما يلحقه لذاته ، وبمقتضى طبعه وما يكون عارضا
لا يعتد به . وما لا يمكن أن يعرض له . واذا
فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من
الباطل في الاخبار والصدق من الكذب ، بوجه
برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ اذا سمعنا
عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما
نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه . وكان ذلك لنا
معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصواب

فيما ينقلونه • وكان هذا علم مستقل بنفسه • • •
وكانه علم مستنبط النشأة ، ولعمري لم أقف على
الكلام في منعه لأحد من الخليقة » •

هذا ويجب أن نميز بين أمرين من القوانين التي
يفترض في المؤرخين أن يتقيدوا بها • هنالك
القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية مثل
الكيمياء والفيزياء والحيوان والنبات الخ • وهذه
القوانين ليست هي المقصود بعلم العمران وهي
قوانين كانت معروفة في عصر ابن خلدون ولا يعذر
المؤرخون إذا أخطأوا حيالها • والنوع الآخر هو
ذلك الذي استنبطه ابن خلدون والذي دعي علم
العمران والذي يقول بأن الحياة الاجتماعية تخضع
هي الأخرى لقوانين تدير بموجبها ، وإن التحرك
الاجتماعي خاضع لها وما يحصل لا يحصل بالمصادفة
أو بناء على إرادة بعض الأشخاص •

يقول الدكتور عبد الواحد وافي بهذا الخصوص
مظهرا فضل ابن خلدون على غيره في هذا المجال :
« ويبقى بعد ذلك كله وجه آخر لدراسة الظواهر
الاجتماعية لم يعرض له أحد من قبل ابن خلدون ،
مع أنه أهم هذه الوجوه وأحقها بالبحث • أن ظواهر

الاجتماع خارجة عن نطاق القوانين وخاضعة
 لأهواء القادة وتوجيهات الزعماء والمشرعين ودعاة
 الإصلاح . لذلك لم يكن من الممكن حينئذ أن تدرس
 الظواهر الاجتماعية على الوجه الذي تدرس به
 الطبيعيات والرياضيات . ولكن ابن خلدون هدته
 مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع
 الانساني الى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن
 بقية ظواهر الكون وأنها محكومة في مختلف مناحيها
 بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها
 من ظواهر الكون . . . فمن بحوث ابن خلدون في
 المقدمة يتألف اذن علم جديد لم يعرض له أحد من
 قبل . وقد سماه ابن خلدون علم العمران البشري
 أو الاجتماع الانساني . يقول عن هذا العلم :
 « وكان هذا علم مستقل بنفسه ، فانه ذو موضوع
 هو العمران البشري والاجتماع الانساني وذو
 مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض الذاتية
 واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم
 وضعيا كان أو عقليا » .

ابن خلدون والتصوف

يعتبر ابن خلدون التصوف من العلوم الشرعية

الطارئة على الدين • ولقد كان عند سلف الأمة
وكبارها من الصحابة والتابعين طريقة الحق
والهداية تحت شعار التعبد والتهجد والانقطاع الى
الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا ، والزهد
فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه • رغم
اقتدار المرم على كل ذلك •

فلم تكن الصوفية — اذن — علما بل كانت
طريقة • كما لم تكن لفئة مخصوصة بل كانت لكل
مسلم حقيقي عاش في بدم الدعوة متشبعا بالأجواء
المحمدية المشحونة بحب الله والمجاهدة في سبيل
مرضاته عبادة وانقطاعا وترفعا وفدائية •

حتى اذا « فشا الاقبال على الدنيا » كما يقول
ابن خلدون في القرن الثاني وما بعده (أي أيام
العباسيين) أصبح التعبد والاكتثار من ذكر الله
مختصا بفئة معينة عرفت باسم الصوفية أو المتصوفة
ولم يعد أمرا شائعا — وأصبحت الطريقة علما له
أصوله وفروعه ومشايخه (أساتذته) ومراتبه
واصطلاحاته ورموزه •

ثم تميز هذا العلم بأنه لا يعلم أو يلتقن فحسب

بل هو علم ممارسة ورياضة ومجاهدة ، والمعرفة التي يتوصل اليها الصوفي معرفة لا تأتيه من أحاسيسه ومدركاته العقلية بل تأتيه مباشرة من « لدن الله » أو « بنور يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي . لذا فقد سميت بالمعرفة الدنية ولا يحصل مثل هذه المعرفة الا لأصحاب الحدوس الكبرى كما يقول ابن سينا، عندما يكونون في حالة انخفاف كلي وفي شبه اتحاد أو حلول .

أما تسميتهم بالصوفية فيذكر ابن خلدون رأيا للقسيري ينفي فيه أن يكونوا قد سمو بالصوفية من الصفاء أو الصفة أو لبس الصوف لأنهم لم يختصو بلبسه .

أما ابن خلدون فيرجح انها من الصوف لأنهم « في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف » .

ويعتبر ابن خلدون ان الزهد هو أساس التصوف ومنطلقه ثم التدرج به الى التصوف حين تظهر على المتصوف حالات وآيات تدل على الدرجات التي قطعها في المجاهدة والمكابدة للادراك والوصول :

أولاً : ادراك العلوم والمعارف ، لا عن طريق اليقين والظن والشك والوهم ، شأن الادراك الحسي والعقلي المباشر . بل ادراك هذه العلوم عن طريق الكشف والتلقي اللدني أي من لدن الله . وهذا ما يسميه المتصوفون والاشراقيون بالمعرفة اللدنية أي بدون واسطة العقل الذي يعجز عن ذلك .

ثانياً : الوصول ، أي ادراك ذات الله والاتحاد بها والحلول فيها . وقبل هذا مراق ومراحل وعقبات . ثم أحوال وصفات ومحاسبات وأذواق ، على المتصوف أن يقطعها كلها ، وأن يمارسها كلها وتظهر عليه آثارها وبوادرها . لذا كان على المتصوف التفرغ والتخصص والانقطاع عن الدنيا ومباهجها وهو في حال القدرة عليها . وليس معنى هذا ان غير الصوفيين ليس لهم من صفاتهم وحالاتهم شيء . بل هم مميزون بالانقطاع والممارسة اليومية ومميزون بلغة خاصة بهم واشارات ورموز . وبتعبير آخر لهم بينهم أدب خاص يعرفون به .

لم يكتف ابن خلدون بشرح هذا « العلم » في

المقدمة حيث أفرد له قرابة العشرين صفحة (١) بل قام بتأليف رسالة كبيرة يؤرخ فيها لهذا العلم الواسع فإذا به يبرز مؤرخا كبيرا للتصوف الاسلامي باعتباره ظاهرة من ظواهر المجتمع المتقدم في فترة حضارية معينة ، فبعد أن شرح لنا في مقدمته تأثير العصبية والنفسية والوراثة في تكوين المجتمع وقيام الدولة لاحظ بفكره الثاقب أن هناك علاقة وثيقة بين ممارسات هذا الانسان العربي المسلم أثناء عمله وتفكيره وتأمله وسلوكه وبين الباعث على هذا الفكر والعمل والتأمل والسلوك : أي مرضاة الله والاتصال الدائم به .

غير ان ابن خلدون في كتاب « العبر » حين يؤرخ للتصوف يبدو ناقدًا سلبيًا أكثر منه مؤرخًا حياديًا اذ هو يلاحظ ان كثيرين من المتصوفة المتأخرين فهمو « الاتحاد » بالله على أنه اتحاد بالهوية أي « ان الباري تعالى متحد بمخلوقاته في هويته ووجوده وصفاته ... ومثل هذا الاتحاد هو الحلول الذي تدعيه النصارى في المسيح عليه السلام وهو أغرب لأنه حلول قديم في محدث أو اتحاد

به • وهو أيضا عين ما تقوله الامامية من الشيعة
في الأئمة (١) » •

هذا الموقف السلبي ناتج من سوء فهم ابن
خلدون لحقيقة الاتحاد ، سواء عند المتصوفة أو
النصارى أو الشيعة ، بل هو صادر عن خلفية
مذهبية ضيقة عنده دفعت الى مثل هذا التجني
المفضوح • عنيت بالخلفية المذهبية : أشمريته أو
غزاليته المغلفة من جهة وكرهه لكل دين أو مذهب
سواهما • وحين وضع كتابه « العبر » لم يكن بعد
متحررا من تعصبه الأعمى ذاك تحررا تاما • حتى
ان تعصبه كثيرا ما ذهب به بعيدا الى درجة أنه
يربط كذب الصوفية المتأخرين ومفهوم القطب
عندهم بما عند الشيعة أو الرافضة كما يسميهم من
مفهوم الامام وعصمته ، « لمدار المعرفة عليه ،
وجعلوا الابدال كالنقباء مبالغة في التشبيه • فتأمل
ذلك (٢) » • ونراه أخيرا لا يستثنى منهم سوى
الكرام الفضلاء المعروفين بصدق المعانة والمجاهدة •
بقول : « فمن علم منهم فضله واقتداؤه حمل على

(١) المقدمة ص ٨٧٠ •

(٢) المقدمة ص ٨٧٢ •

القصد الجميل ٠٠ لأن العبارة (أي التعبير) عن
المواجد صعبة تفقدان الوضع لها ٠٠ (١) « ٠

وهكذا يمضي ابن خلدون في تخبطه وتجنیه
سواء في معالجته لعلم التصوف أو للقضايا المذهبية ٠
ونحن نرى ان ذلك عائد الى قرب عهده بأيام
الشباب وأدوار السياسة التي لعبها بكل ما فيها من
مؤامرات ودسائس ووصولية ومن مرارة وفشل
أصيب بهما من جراء ذلك ٠ واذا كانت هذه
التجارب القاسية قد أثمرت كتاب العبر وعلم
الاجتماع الذي اهتدى اليه ، الا أنها لم تثمر
— بالنسبة للتصوف والمتصوفين — موقفا نهائيا ولا
ايجابيا من هؤلاء ومن علمهم وطرائقهم ٠ وعذره
ان فكره لم ينضج أو أن علم الاجتماع قد استنفد
كل فكره ووقته (٢) ٠ وعلمنا ألا ننسى تهمة
الاستهتار بالشعائر الدينية والزندقة التي وصم
بها والتي هي في نظرنا مقبولة ومعقولة في عهده

(١) المقدمة ص ٨٨١ ٠

(٢) الف كتاب « العبر » والمقدمة ما بين ١٣٧٥ و ١٣٧٨ م ، ٧٧٢ -
٧٧٨ هـ ، في حين ان « الرسالة » التي ألغى فيها وتجر وبدأ عالم
كبيرا من علماء التصوف ، قد وضعت بعد ذلك بعشرين عاما ٠
وهي الرسالة التي نحن بصدها والمسماة « شفاء السائل لتهذيب
المسائل » المؤلف ٠

الاول وقبل قدومه الى مصر : أي عهد اللاتورع
واللاتعفف والكذب والافتراء والتحدي والكبرياء:
وكلها صفات الزنادقة والمستهترين بالقيم دينية
كانت أم خلقية .

حتى اذا ألقى عليه " تر به النوى في أرض
الكنانة حيث (الكن) كما يقول أو السكون
والاستقرار ، ومضى عليه نيف وخمس عشرة سنة
هناك وضع رسالة « شفاء السائل لتهذيب المسائل »
يعد استكمال المدة ورؤية خلوات الصوفية والاطلاع
الكافي على مصنفاتهم وحقيقة غاياتهم ومجاهداتهم .
فكان لا بد له هنا من انصافهم بعد أن قسا على
أكثرهم في مقدمته . انه لا يتمالك عن زيادة
ما اختبره في الصالحين من ورع وتقى وحسن عبادة
وسلامة طوية واستقامة نية وصفاء ضمير وانقطاع
الى الله ومجاهدة من أجل الوصول الى الحياة في
الحضرة الملوية حياة لا شائبة فيها ولا كدر . وظهر
له البون الشاسع بين من استسلموا للشطحات
وادعاء الحلول ومن فتشوا عن الله في التواضع
والنسك واماتة الشهوات ، ووجدوا السعادة
القصوى في السعادة القلبية لا الجسمانية : سعادة
النظر الى وجه الله .

هؤلاء هم أرباب القلوب العطشى الى العلم
 اللدني يرتشفونه بعد أن ينهلوا من نير آياته
 المنعكسة على صفحة الوجود الى أن يمن الله عليهم
 بسعادة النظر اليه واللقاء به ، غير ان المعرفة
 الكاملة لا تتم الا بعد الموت . وما هذا الذي نهلوه
 وترشفوه من معارف وسعادات الا بذرة من بذور
 الرؤيا والمشاهدة . من أجل هذا كان التجلي
 متفاوتا بتفاوت مقدار المعرفة التي نالها المريد
 على هذه الارض .

هذا وبيبارك ابن خلدون مثل هذه المعرفة
 ويقدس أربابها داعيا كل من يريد تخطي السعادة
 الدنيوية الى السعادة القصوى والحصول على المعرفة
 الحقة الى أن يصاحب أرباب الصوفية قائلا : « ولن
 يتوصل الى هذا الحد من التطور الروحاني الا من
 صاحب في هذه الحياة أرباب القلوب وطلاب الآخرة ،
 الشيوخ الصوفية اذ هم للمريد وقاية ولطالب
 السلوك قوة وهداية » .

فلا بد للمريد اذن من « شيخ » يعلمه طرائق
 الصوفية « أهل التحقق في التوحيد الذوقي والمعرفة
 الوجدانية » وذلك يكون في البداية اما « بالاعتماد

على كتب الهداية الوافية بشروط النهاية والبداية كالاحياء والرعاية (١) « . أو يكتفى « بالشيخ » الذي « يميز للمريد عند اشتباه الواردات والاحوال مسائل تلك الطرق ومسالكها . فيكون له بمنزلة الطبيب للمريض . وابن خلدون يميل في رسالته هذه الى اعتماد الشيخ للمريد لا أن يسلك هذا الاخير طريق الصوفية بلا شيخ أو دليل . اذ أن هذا الشيخ بقوة تمرسه بالمجاهدة قادر على أن يجعل هذا المريد مستعدا « لاحتمال المطلاع ، جديرا بتمييز السنن في الاحوال من البدع » كما يقول .

ولهذا سار ابن خلدون في تحقيق وتفسير هذه الظاهرة : ظاهرة التصوف على هدي الظاهرة الاجتماعية التي كرس لها « مقدمته » بكاملها فكان علم العمران الذي اهتدى اليه . وكمهدنا به هناك لا يكتفى بتسجيل الحدث من خارج أي تاريخه فقط دون اللجوء الى تحليله وربطه بقانون التطور ومبدأ الضرورة أو الحتمية ، وها هو مع التصوف ينظر

(١) كتاب احياء علوم الدين للغزالي وكتاب الرعاية لعفوق الله المهاسبي .

انيه من داخل محللا ومعللا لا مسجلا وحسب -
 محللا كيف ولماذا بدأ عند الرعيل الاول حرقه ثم
 كيف انتهى « حرقه » أي مجرد لبس للخرقة الصوفية
 أو مرقعة الدراويش - ولماذا بدأ زهدا أو تصوفا
 ايجابيا - وبتعبير آخر لماذا برز الزاهدون الاوائل
 والمتصوفون الطلائع فدائيي الروح والمسلوك
 يكرسون اسلامهم علما وعملا ، فجعلو من أشخاصهم
 نماذج رائعة للنهج الاسلامي القويم وللعطاء العميم
 والبذل حتى الشهادة ، ضمن تعاليم الشريعة
 ومبادئها الاساسية حتى ضمن طقوسها : فلا خروج
 ولا تبديع ولا انحراف ولا ادعاء ..

يبدأ ابن خلدون - بعد التمهيد - بالكلام على
 مجاهدات الصوفية فيراها ثلاثة أنواع متفاوتة -
 أولها مجاهدة التقوى (١) وهي « النزوع عن
 المخالفات والتوبة عنها » أو « مراقبة القلب الذي
 هو مصدر الافعال » -

أما المجاهدة الثانية فمجاهدة الاستقامة (٢)

(١) مجاهدة التقوى وعلامتها : الورع

(٢) مجاهدة الاستقامة وعلامتها : الارادة

تعنى بتقويم النفس ورياضتها وتهذيبها في تصرف
 الفرائض بمقتضى الآداب الربانية « اذ كل مايل
 عن الوسط والاعتدال مذموم (١) » ، وفي تكريس
 وتشبيث هذه المجاهدة ونتائجها تلعب الارادة دورا
 هاما فتحرر القلب وتصفى العقل وتجعل المريد
 « يتساوى عنه الفعل والترك » فتصرف حياته الى
 طاعة الحق والعدل . وبعد تحليله الدقيق لهاتين
 المجاهدتين يؤكد لنا ان لا وصول الى المجاهدة الثالثة
 بدونهما . فاذا حصلنا للمريد سار باتجاه مجاهدة
 الكشف (٢) . ولهذا السير الشاق شروط وآداب .
 منها :

١ - الرغبة الشديدة بل التحرق الى بلوغ
 الكمال .

٢ - الخضوع المطلق التام « للشيخ » الذي
 خبر المجاهدات . فيقتدي به المريد في أقواله
 وأفعاله « ويتمسك به تمسك الأعمى على شاطئ
 البحر بقائده ، ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين

(١) وهذا هو مفهوم الفرائض للتصوف ، وابن خلدون متأثر به .
 (٢) وهي فراغ القلب مما سوى الله .

يدي الفاسل (١) » •

٣ - هنا تعمل الارادة عملها : عليها أن تتطهر
وتصدق في مهمتها الكبرى • وبهذه الطريقة
يستولي حب الله على قلب المريد « حتى يكون في
صورة العاشق المستهتر الذي ليس له الا هم واحد »
وهو : الاشتغال بالذكر ودخول الخلوة حيث يردد
آي الذكر الى أن تسقط حركة اللسان وتبقى صورة
اللفظ ويبقى معناه الى أن يقع الخدر الشديد •

في هذه المرحلة يطلب من الشيخ أن يسهر - بكل
جوارحه - على تقلبات المريد خوفاً من أن تنزلق به
القدم نحو العجب بالنفس ويسلك طريق الاباحة ، أو
التصريح بما لا يجوز التصريح به • فاذا تخلص من هذا
الخطر انكشف له جلال الحضرة وتجلى له الحق •

لا شك في أن لهذه الدرجة الاخيرة من الصعوبات
والمخاطر ما يحطم الهمة والارادة ، وما يجعل
المريد في شك من أمره اذ قد يعتبر الخيال حقيقة
والوهم حلماً موصولاً بالايان المطلق ، فيصبح من

(١) يتدخل الشيخ عند بدء طور المجاهدة الثالثة اي الكشف •
اذ الشيخ من شروط الوصول الى الكمال •

السالكين الهالكين • لكن ابن خلدون يسارع الى التمييز بين مسلك كبار السالكين ومسلك صغارهم من العوام • فيعطينا تحديدات لمثل هذه الحالة من التصوف ، أفضلها في نظره تحديد الجنيد القائل : « هو (أي المسلك) أن يميئك الحق عنك ويحييك به » •

من أجل اجتناب هذا الخطر يحذر ابن خلدون من تعليم المكاشفة لأناس لم تكتب لهم الكفاية اللازمة لغرضه • أي للذين ينالهم الغرور من جراء ذلك • هذا الغرور يتناوله علامتنا بالتحليل (في الفصل الثاني من الرسالة) فيوجه انتقادا لاذعا لمن يمتدح نفسه من الأولياء فيتكلم عما « لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر » • مدعيا أنه سبر غور أسرار الملكوت ، اذ يرى صلة روحية متينة بين الكواكب السيارة وقواها وبين الالهامات الدنية ، فيفسرها على نمط أقل ما يقال فيه انه اعتبارطي لا يرتكز على أساس الهي ، بل ينم عن خزعبلات العبارات المبهمة وبدع ملفقة ، وخاصة متى استولت على مثل هذا المريد أو السالك سلطة السكر والغيبة ، فيتكلم بما لا يسمح للسان التكلم به والتعبير عنه وهذه هي الشطحات •

وهكذا يصل ابن خلدون بهذا التحليل والنقد الى نتيجتين : أولا هما ان الكشف باب أوحده أو كوة وحيدة يطل منها العلم اللدني بنوره الأخاذ فلا يجوز أن يتاح لأي مريد كان • ثانيتهما : ان هذا العلم لا ينبغي أن يودع الكتب • اذ هو أعلى وأعلى من أن يدون فيها • وهو علم لا كسائر العلوم ، وليس بإمكان الكتب أن تظمه أو اللغة العادية أن تعبر عنه • ولهذا فالرجوع الى الاختبار الشخصي أفضل • والشيخ الذي ذاق المقامات المختلفة قادر على أن يهيء المريد لتلقي ذلك « النور الذي يقذفه الله في الصدر » على حد تعبير الغزالي • هذا النور لن يستشفه السالك في الكتب كما هو ، بل قد يتلقاه باهتا لا وهج له ، كما لو تلقاه بكل وهجه وسطوعه في المعينة والمعاشية عن طريق الشيخ • ناهيك بالخطر المحدق بالمريد اذا سلك بدون قيادة هذا الشيخ •

وينتهي ابن خلدون الى القول بأن هذه الطرق الثلاث وخاصة الكشف ليست من العلوم بشيء « فهي تعلوها كلها » ، مشددا كاستاذ الغزالي على أن المعرفة اللدنية عن طريق الكشف هي أسمى المعارف وهي معرفة يقينية لأنها لا تأتينا عن طريق

العقل والحواس مصدر المعارف الناقصة أو الباطلة
التي يحيط بها الشك من كل جانب .

ويختتم بسرد ما قيل في أصل كلمة الصوفية (١)
والمتصوفين ولكن بصيغة السؤال فيقول : أهم من
ارتدو الصوف ، أو من احتلوا في خلوتهم مع الله
الصفة . وأهل الصفة هم : « المهاجرون الذين
اختصوا بالسكنى في صفة مسجد رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم » وهم من تركوا كل شيء على
وجه البسيطة متعبدين وزاهدين الى الله . وأخيرا
أ هناك صلة بين كلمة الصوفية والصفاء ؟

وكيفما دار الجواب فان المؤلف ينتهي الى حصر
التصوف في تحديد واضح وشامل قائلا : « التصوف
رعاية حسن الأدب مع الله في الاعمال الباطنة
والظاهرة بالوقوف عند حدوده مقدما الاهتمام
بأفعال القلوب مراقبا خفاياها حريصا بذلك على
النجاة » . ثم نراه كمادته يمسك بالنقطة الهامة
مشيرا الى معنى الروح والنفس والعقل والقلب .
وما هو الكمال اللائق بها جميعا مختتما بتعريف كل

(١) على عكس ما فعل في « المقدمة » حين تحدث في باب التصوف
بذلك بتعريف الكلمة ، المؤلف .

من العلم الكسبي والالهامي ، وبين الروحاني .
متوجا كل ذلك بتحديد معنى السعادة الحاصلة بهما
وتفاوتهما وحرص أهل الهم على الفوز بالنوع
الأعلى منها والأسمى : وهو النظر الى وجه الله
والتشوق الى سلوك الطريق المؤدي اليه : أي معرفة
الله في الدنيا برفع الحجاب .

بعد هذا العرض الوجيز لمفهوم التصوف عند
ابن خلدون في رسالته هذه « شفاء السائل لتهديب
المسائل » والتي كرسها كلها لتأريخ التصوف
والتعمق فيه كعلم وطريقة نستطيع أن نثبت
الحقائق والخصائص التالية :

— يمتاز ابن خلدون بأنه لا يتناول موضوعا
بالبحث والتحليل الا اذا كان واثقا من تضلعه فيه .
وهذا ما جعله يستدرك كثيرا من آرائه التي وردت
في المقدمة حول علم التصوف . فقد شعر ان
معلوماته هناك ناقصة أو محدودة الأفق فوسعها هنا
« في الرسالة » وصحح بعضها (١) .

(١) يذكر بأن هذه الرسالة قد وضعت بعد « المقدمة » بهوالسي
عشرين عاما ، المؤلف .

— كما امتاز بالشمولية في البحث وعقد المقارنات والدقة في التعبير والجلد في التفتيش والتنقيب .
حتى ان الرسالة لكثرة ما ورد فيها من أسماء كبار الصوفية تعتبر معجما لهؤلاء الاعلام الذين لم ترد أسماؤهم عفوا أو بشكل عابر ، بل نجد ابن خلدون يدرسهم ويحدد مواقفهم من التصوف وآراءهم فيه ومفهومهم له ، كالغزالي طبعا وقد بدا تأثره به واضحا . والبسطامي والجنيد والقشيري والشبلي وابن سبئين وعمر بن الخطاب ، والجوزجاني وسلمان الفارسي وأفلاطون وابن الفارض وبلال الحبشي والخطابي وابن العزبي وغيرهم وغيرهم .

ومن المؤسف أن مثل هذا الملامة الطلعة الراسع الأفق في كل مبحث وفن ومطلب تناوله بالبحث والاستقصاء يبدو لنا صغيرا جدا وضيق الأفق في مفهومه للبدع مثلا : ها هو يصنف المعتزلة من بين البدع والرافضة (أي الشيعة) والباطنية والحلولية والزنادقة والاباحية والتناسخية والجبرية . هكذا بسياق واحد دون تمييز أو تفريق وهو الذي كان يميز ويفرق ويقارن — في علم العمران — توصلا الى الحقيقة أو استخراجها لها من مجاهيل الباطل والزيف . أما هنا ، فلاشعريته

الطاغية وضع عقله جانبا وراح كغيره من المخلقين
يكفر ويبدع ويرمي التهم جزافا .

كان بإمكانه لو كان عميق النظرة الى حقيقة هذه
الفرق ، أن يستثني على الاقل المعتزلة والشيعة
هؤلاء الذين اجتهدوا في الاسلام ودافعوا عنه
وجعلوه دين العقل وهذبوه مما علق به من أوهام
وخرافات من جهة ومن نقل وسطحية وتجسيد من
جهة أخرى . ولقد كان بإمكاننا أن نسترسل في الدفاع
عن عقلانية هاتين الفرقتين . الا أن ذلك يخرج بنا
عن جادة البحث فاقتضى التنويه حبا باظهار حقيقة
الأمر ليس غير .

— ويمتاز ابن خلدون — رغم كل هذا — وبالنسبة
للتصوف بأنه يحاول جاهدا أن يدلي بدلوه في مفهوم
التصوف وطرائقه ، ليكون له رأي خاص ، كما
يحاول أن يفلسف ركائز هذا العلم ومنطلقاته .
يشير في الفصل السادس والاخير من الرسالة الى
معنى الروح والنفس، والعقل والقلب وما هو
الكمال اللائق بها . ثم « يعقلن » الفرق بين العلم
الكسبي والالهامي وبين الروحاني . وأخيرا ينتقل
الى الكشف عن معنى السعادة وتفاوتها وحرص أهل

الهمم على الفوز بأسمى مراتبها .
هذا البحر الواسع استطاع ابن خلدون أن يشق
أمواجه ويدخل في عبابه مؤرخا ودارسا ومعللا
ومقارنا حتى لكأنه واحد منهم (من الصوفية)
يتكلم بلسانهم وبأفصح من لسانهم أحيانا . فلهم
أدابهم ومصطلحاتهم ورموزهم وعقائدهم وحالاتهم .
إما هو فله فوق هذا عقله وفهمه وأسلوبه الملمى
في تدوين كل ذلك

ولكي لا نفوس — مثله — في عباب « رسالته »
واصطلاحاتها الصوفية ومقارناتها رأينا أن نوجز
أهم ما فهمناه منه ومنها . لا سيما لب الموضوع :
الشريعة والتكاليف الشرعية أمام الصوفية
والتكاليف الصوفية وما يتفرع من الجهتين من
عبادات ومعاملات وسلوك :

التكاليف الشرعية وتتضمن :

الاعمال الظاهرة : العبادات

الاعمال الباطنة : الايمان

= المقيدة الاسلامية الصحيحة أو المعرفة الحققة .

التكاليف الصوفية :

الباطن سلطان الظاهر : القلب وما خلق الله فيه
من غرائز تطلب مقتضى طبيعتها •

غريزة العقل : تصور يحركه حب الكمال والفكر
خادم للغريزة •

فالباطن أصل الاستقامة ، ومنبع الصلاح والفساد -
استقامة الجوارح سبب حصول الاستقامة في النفس
(تصدر عنها الاستقامة من غير تكلف) •

الأعمال الظاهرة بالاختيار - الأعمال الباطنة
خارجة عن الاختيار - الأعمال الظاهرة (إنما
الأعمال بالنيات) •

الاستقامة ومضاداتها - النفاق

مخالفة الظاهر للباطن

مخالفة مضمير الباطن لظاهر الدعوى =

لا يتفطن له المكلف

دور الشيخ لحمله على الاستقامة

في عهد اتباع التابعين (٢٠٠ هـ) تفرد التصوف
وأصبح علما وطريقة •

القشيري : فقه الشريعة :

- فقه الدين : كثر الاهتمام به • تنوقل
- التصوف : هجر الامن القليل • كثرت فيه المؤلفات :
الرعاية والاحياء ••
- اللذة نوعان : لذة الفرائز البدنية
- لذة القلب بحصول مقتضى طبعه : العلم والمعرفة :
معرفة الله تعالى
- في الحياة : تخيل
- بؤرة المشاهدة
- المعرفة تتم بالتصفية
- في الآخرة : مشاهدة ، رؤية
- لولا المعرفة لما كانت الرؤية
- تكمل المعرفة بعد تصفيتها الاخيرة بالموت •
- اللطيفة الربانية التي فينا + التصفية والمجاهدة
= العلم الالهامي أو الكشف :
- درجات الكشف والمعرفة نسبية مع درجات
التصفية Purification
- فالعلم الالهامي أو الكشف درجات : المحاضرة

المكاشفة

المشاهدة • في الدنيا = كمال المعرفة

في الآخرة = النظر في وجه الله

— المجاهدات ثلاثة أنواع :

- ١ — مجاهدة التقوى : ظاهر : محافظة الحدود •
باطن : النية — الاخلاص •

حقيقة هذه المجاهدة : الورع عن المخالفات —
كبح وسلبية •
الباعث عليها : طلب النجاة •

- ٢ — مجاهدة الاستقامة : تصرف الغرائز بمقتضى
آداب الله •

حقيقة هذه المجاهدة : اعتدال وإيجابية :
مساواة بين الفعل والترك •

الباعث عليها : تحرير العقل وتصفية القلب •

- ٣ — مجاهدة الكشف والاطلاع : فراغ القلب عن
كل ما سوى الله •

حقيقة هذه المجاهدة وشروطها : حصول

- التقوى • اطاعة الشيخ
- الباعث عليها : حب الله والوصول اليه
- (بالمشق وتطهر الارادة)

نصوص مختارة من الرسالة

التعريف :

قال الاستاذ أبو القاسم القشيري اشتهر هذا الاسم (الصوفية) قريب المائتين من الهجرة ، ثم تتابعو جيلا بعد جيل ، وأمة بعد أمة يهتدي الخلف منهم بالسلف ويودي ما لقن عن شيوخه لمن وفقه الله من أتباعه ، وصار فقه الشريعة على نوعين • الاول فقه الظاهر وهو معرفة الاحكام المتعلقة بأفعال الجوارح فيما يخص المكلفين في أنفسهم أو يعمهم من عبادات وعادات وغيرها من الافعال الظاهرة وهذا هو المسمى بالفقه في المشهور وحاملا الفقيه وهم أهل الفتيا وحراسة الدين • النور الثاني فقه الباطن وهو معرفة الاحكام المتعلقة بأفعال القلوب وما يخص المكلف في نفسه من أفعال الجوارح في عبادته وتناوله لضرورياته ويسمى هذا فقه القلوب ، وفقه الباطن ، وفقه الورع وعلم

الآخرة • والتصوف • وكثرة العناية بالنوع الاول
الذي هو الفقه لعموم البلوى واحتياج السلطان
والكافة لمنصب الفتيا فكثر ناقلوه في كل عصر
وتعددت فيه الموضوعات • وبقي النوع الآخر الذي
هو الأهم على كل أحد في نفسه قليلا أو مهجورا ،
وربما خشي بعض علمائه لأجل ذلك وذهاب أهله
فيجهل حكم الله في أفعال القلوب وحركات البواطن
التي هي أهم على المكلف وأقرب به الى النجاة •
فكتبوا في ذلك مصنفات هي أمهات الافادة • فان
كانت لا تتعدد كما فعله ابن عطاء والمحاسبي في
كتاب الرعاية ، وتابعهما الغزالي في كتاب الاحياء
••• ويمتاز المتصوف والمتورع بالنظر في أفعال
القلوب واعتقاداتها • ويمتاز الفقيه بالنظر فيما
يعم المكلفين من المعاملات والانكحة والبيوع والحدود
وغير ذلك من أبواب الفقه •• (١) » •

المجاهدات : « وخلاصة القول في ذلك على ما
تأدى إلينا من تصفح مذاهبهم وتتبع أقوالهم » ان
المجاهدة على ثلاثة أنواع متفاوتة بعضها متقدم

(١) الفصل الاول من « شفاء السائل لتهذيب المسائل » من
المطبعة الكاثوليكية - بيروت ١٩٥٩ •

على بعض (١) . فالمجاهدة الأولى مجاهدة التقوى وهي الوقوف عند حدود الله . . لأن الباعث على هذه المجاهدة طلب النجاة فكأنها اتقاء وتحرز بالوقوف عند حدود الله عن عقوبته وحصولها في الظاهر بالنزوع عن المخالفات والتوبة عنها وترك ما يؤدي إليها من الجاه والاستكثار من المال وفضول العيش والتعصب للمذاهب . . وفي الباطن مراقبة أفعال القلب التي هي مصدر الأفعال ومبدؤها أن يلم بمقارنة محظور أو إهمال واجب .

قال ابن عطاء : للتقوى ظاهر وباطن فظاهره محافظة الحدود وباطنه النية والإخلاص . وحقيقة هذه المجاهدة هي الورع . قال صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما متشبهات فمن أقصى المتشبهات فقد استهزأ لدينه وعرضه . ومن وقع في الشبهات كان كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه . إلا وإن لكل ملك حمى . إلا وإن حمى الله محارمه وقال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك إلى ما لا يريبك وقال ابن عمر حقيقة التقوى أن تدع ما لا بأس به مخافة مما به بأس .

(١) ذكر القشيري هذا القول في الرسالة القشيرية ص ٥٢ .

وقال لا يبلغ العبد حقيقة التقوى حتى يدع ما حاك
في الصدر وقال أبو بكر الصديق رضي الله عنه كنا
ندع سبعين بابا من الحلال مخافة أن نقع في باب من
الحرام *

المجاهدة الثانية : مجاهدة الاستقامة وهي تقويم
النفس وحملها على التوسط في جميع أخلاقها حتى
تتهذب بذلك وتتحقق به فتحسن أخلاقها وتصدر
عنها أفعال الخير بسهولة وتصير لها آداب القرآن
والنبوة بالرياضة والتهذيب خلقا جبليّة كان
النفس طبعت عليها * والباعث على هذه المجاهدة
طلب الفوز بالدرجات العلى درجات الذين أنعم
الله عليهم * اذ الاستقامة طريق اليها * قال تعالى
اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم ...

المجاهدة الثالثة مجاهدة الكشف والاطلاع: وهي
اخماد القوى البشرية وخلع الصفات البدنية
بمنزلة ما يقع للبدن بالموت * ثم محاذاة شطر
الحق باللطفية الربانية لينكشف الحجاب. وتظهر
أسرار العوالم والعلوم واضحة للعيان وهو العلم
الالهامي ... انه يحصل بالتصفية * ولهذه

المجاهدة شروط ٠٠٠ (١) ، ٠

الى أن يقول : « فهذه ثلاث مجاهدات يطلق اسم التصوف على مجموعها وعلى كل واحد منها ، لكن غلب استعماله في الأخرتين دون الأولى وغلب في الأولى اسم الورع وصار علم المجاهدة الأولى هو فقه الورع ، وفقه القلوب والعلم الذي يسمى علم التصوف هو العلم بأحكام المجاهدتين الأخرتين وآدابهما وكيفية سبيلهما وما يطرأ على السالك من الملل وما يفسد سلوكه أو يشيعه نحو غايته وشرح ألفاظهم التي اصطلاحوا عليها في مفاوضتهم ٠ وقد حاول كثير من القوم العبارة عن معنى التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه فلم يف بذلك قول من أقوالهم ٠ فمنهم من عبر عنه بأحوال البداية ٠ قال الجنيد هو أن يميّتك الحق عنك ويحييك به ٠

وقال رؤيم هو البقاء مع الله على ما يريد لا تملك شيئاً ولا يملك شيء ٠ وقال الجريسي التصوف الدخول في كل خلق سيئ والخروج من كل خلق دني وقال القصاب هو أخلاق كريمة ظهرت في

(١) الفصل الثاني من « صفاء السائل لتلهيب المسائل ص ٣٨
المطبعة الكاثوليكية بيروت ١٩٥٩ ٠

زمن كريم من رجل كريم * ومنهم من عبر بأحوال
 النهاية * قال سمعون هو أن تكون مع الله بلا
 علاقة * ومنهم من عبر بعلامة : قال البغدادي علامة
 الصوفي الصادق أن يفتقر بعد الغنى ويدل بعد
 العز ويخفى بعد الشهرة وعلامة الكاذب العكس *
 ومنهم من عبر بأصوله ومبانيه * قال رؤيم :
 التصوف مبني على ثلاث خصال : التمسك بالفقر
 والافتقار والتحقيق بالبذل والايثار وترك التعرض
 والاختيار * ومنهم من جعل ذلك الاصل والمعنى
 واحدا * قال الکتاني : التصوف خلق فمن زاد في
 الخلق زاد في التصوف * وأمثال هذه العبارات كثير
 وكل واحد منهم يعبر عما وجد وينطق بحسب
 مقامه * * «

وكعادته يتدخل ابن خلدون بعد العرض الشامل
 فيقول : « والحق ان التصوف لا ينطبق عليه حد
 واحد وأنه التخلق بمجاهدة الاستقامة مقتصر
 عليها وبمجاهدة الكشف * ومن شروطها مجاهدة
 الاستقامة فيتخلق بهما معا * واختلف محصولها
 باختلاف الباعث ، اذ الباعث في الاستقامة طلب
 السعادة بعد الموت من غير تعرض لكشف الحجاب في
 حياته الدنيا * وباعث الأخرى هو كشف الحجاب في

أتقاكم » • ووجدناه أيضا قد ذم الملك وأهله ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق (١) والاسراف في غير القصد والتكبر عن صراط الله • وانما حض على الالفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة (٢) » •

الى أن يقول : « فاما اذا كانت العصبية في الحق واقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع اذ لا يتم قوامها الا بالعصبية كما قلناه من قبل وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح وانما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الأدميين طوع الاغراض والشهوات » • • • وقد قال سليمان صلوات الله عليه : « رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي » لما علم من نفسه أنه بمعزل عن الباطل في النبوة والملك » • • • الى أن يقول : « وهكذا كان شأن الصحابة في رفض الملك وأحواله ونسيان عوائده حذرا من التباسها بالباطل • • • وأكد ذلك لديهم ما كانوا عليه من غضاظة

(١) اللصيب الوافر من الخير والخلاف بكسر الفاء ضرب من الطيب

اعظم اجزائه الزعفران •

(٢) المقدمة من ٣٥٨ دار الكتاب اللبناني ١٩٦٠ •

الاسلام وبدادة العرب فقد كانوا أبعد الأمم عن
أحوال الدنيا وترفها لا من حيث دينهم الذي
يدعوهم الى الزهد في النعيم ، ولا من حيث بدواتهم
ومواطنهم وما كانوا عليه من خشونة العيش
وشظفه الذي ألفوه .

فلم تكن أمة من الأمم أسغب عيشا من مصر لما
كانوا بالحجاز في أرض غير ذات زرع ولا ضرع ،
وكانوا ممنوعين من الأرياف وحبوبها لبمدها
واختصاصها بمن وليها من ربيعة واليمن فلم
يكونوا يتناولون الى خصبها . ولقد كانوا كثيرا
ما يأكلون المقارب والخنافس ، ويفخرون بأكل
الملهز وهو وبر الأبل يمهونه (١) بالحجارة في الدم
ويطبخونه . وقريبا من هذا كانت حال قریش في
مطاعمهم ومساكنهم .

حتى اذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما
أكرمهم الله من نبوة محمد (ص) زحفوا الى أمم
فارس والروم وطلبوا ما كتب الله لهم من الأرض
بوعدهم الصدق . فابتروا ملكهم واستباحوا دنياهم

(١) يمهونه يمهرونه شربا شديدا وتأتي يمهو بمعنى يرقن أيضا
كما في قولهم : يمهو اللبن يرقن (اقرب الموارد) .

فزخرت بحار الرقة لديهم، حتى كان الفارس الواحد يقسم له في بعض الغزوات ثلاثين ألفاً من الذهب أو نحوها • فاستولوا من ذلك على ما لا يأخذه الحصر • وهم مع ذلك على خشونة عيشهم فكان عمر يرقع ثوبه بالجلد وكان علي يقول : « يا صفراء ويا بيضاء غري غري » • وكان أبو موسى يتجافى عن أكل الدجاج لأنه لم يعهدها للعرب لقلتها يومئذ • وكانت المناخل مفقودة عندهم بالجملة وإنما كانوا يأكلون الحنطة بنخالها • ومكاسبهم مع هذا أتم ما كانت لأحد من أهل العالم • قال المسعودي : في أيام عثمان اقتنى الصحابة (١) الضياع والمال • فكان له يوم قتل عند خازنه خمسون ومائة ألف دينار وألف ألف درهم وقيمة ضياعه بوادي القرى وحنين وغيرها مائة (أو مائتا) ألف دينار • وخلف ابلا وخيلا كثيرة • وبلغ الثمن الواحد من متروك الزبير بعد وفاته خمسين ألف دينار وخلف ألف فرس وألف أمة • وكانت غلة طلحة من العراق ألف دينار كل يوم ومن ناحية السراة أكثر من ذلك • وكان على مربي عبد الرحمن بن عوف ألف فرس ، وله ألف بعير وعشرة

(١) الصحابة هنا رجال عثمان وماشيته والمقربون لديه من أهل عصبته •

آلاف من الغنم • وبلغ الربع من متروكه بعد وفاته أربعة وثمانين ألفا • وخلف زيد بن ثابت من الفضة والذهب ما كان يكسر بالفؤوس غير ما خلف من الاموال والضياع بمائة ألف دينار • وبني الزبير داره بالبصرة وكذلك بني بمصر والكوفة والاسكندرية • وكذلك بني طلحة داره بالكوفة وشيد داره بالمدينة وبنها بالجص والاجر والساج • وبني سعد ابن أبي وقاص داره بالمقيق ورفع سمكها وأوسع فضاءها وجعل على أعلاها شرفات • وبني المقداد داره بالمدينة وجعلها مجصصة الظاهر والباطن • وخلف يعلى بن منبه (أو ابن أمية) خمسين ألف دينار وعقارا وغير ذلك ما قيمته ثلاثمائة ألف درهم • اهـ كلام المسمودي • فكانت مكاسب القوم كما تراه ، ولم يكن ذلك منعيًا عليهم في دينهم اذ هي أموال حلال (؟ !) لأنها غنائم وفيوم • ولم يكن تصرفهم فيها بأسراف ، انما كانوا على قصد في أحوالهم كما قلناه ، فلم يكن ذلك بقادح فيهم • وان كان الاستكثار من الدنيا مذموما فانما يرجع الى ما أشرنا اليه من الاسراف والخروج به عن القصد • واذا كان حالهم قصدا في سبل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عونا لهم

على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة (١) فلما تدرجت البداوة والفضاضة الى نهايتها وجاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية كما قلناه وحصل التغلب والقهر كان حكم ذلك الملك عندهم حكم ذلك الرفه والاستكثار من الاموال فلم يرفو ذلك التغلب في باطل ولا خرجو به عن مقاصد الديانة ومذاهب الحق « . »

الوزارة : « وهي أم الخطط السلطانية والرتب الملوكية لأن اسمها يدل على مطلق الاعانة فان الوزارة مأخوذة من المؤازرة وهي المعاونة أو من الوزر وهو الثقل كأنه يحمل مع مفاعله أوزاره وأثقاله وهو راجع الى المعاونة المطلقة وقد كنا قد منّا في أول الفصل ان أحوال السلطان وتصرفاته لا تعدو أربعة : لأنها اما أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح

(١) لم يعلق ابن خلدون على الأرقام المذهلة التي ذكرها المسعودي في شيء فهو اذن يتبناها . ثم يزيد فيقول انها صرفت أيام عثمان في وجوه الحق او اخذت وجمعت من أجل الدين . فلذا كان هذا صحيحا فلماذا قامت قيامة الناس على عثمان ولماذا ثاروا عليه وقتلوه . ألم تكن تلك الثورة تعبيرا عن نعمة الناس على تغاضي عثمان عن اتباعه واشياعه في تكالبهم على المال وجمعه بأي وسيلة . ان لم نقل ضعفه امامهم وضلوعه معهم . . . المؤلف

والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ولهذا العهد بالمغرب واما أن تكون في أمور مخاطبته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان . . وصاحب هذا هو الكاتب واما أن تكون في أمور جباية المال وانفاقه وضبط ذلك من جميع وجوهه أن يكون بمضيعة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية وهو المسمى بالوزير لهذا العهد بالمشرق واما أن يكون في مدافعة الناس ذوي الحاجات عنه أن يزدهمو عليه فيشغلوه عن فهمه . وهذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه فلا تعدو أحواله هذه الأربعة بوجه »

شارات الملك : « اعلم أن للسلطان شارات وأحوالا تقتضيها الأبهة والبذخ فيختص بها ويتميز بانتحالها من الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته . فلنذكر ما هو مشتهر منها بمبلغ المعرفة وفوق كل ذي علم عليم .

الآلة : فمن شارات الملك اتخاذ الآلة من نشر الألوية والرايات وقرع الطبول والنفخ في الاهواق والقرون . وقد ذكر أرسطو في الكتاب المنسوب

اليه في السياسة أن السر في ذلك ارهاب العدو في الحرب فان الاصوات الهائلة لها تأثير في النفوس بالروعة . ولعمري انه أمر وجداني في مواطن الحرب يجده كل أحد من نفسه . . . وأما الحق في ذلك فهو أن النفس عند سماع النغم والاصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك فيصيب مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه ، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الابل بالحداء والخيول بالصفير والصريخ كما علمت . . . ولأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقية لا طبلًا ولا بوقًا فيحرق المغنون بالسلطان في موكبه بالآلاتهم ، ويغنون فيحركون نفوس الشجعان بضربهم الى الاستماتة . . الخ . . »

ضرورة العمران وقيام الدولة :

« وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل الملوك في براهين علومهم . . . : مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في اثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه الى الحاكم والوازع ، ومثل ما يذكر

في أصول الفقه في باب اثبات اللغات أن الناس محتاجون الى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع وتبيان العبارات أخف ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الاحكام الشرعية بالمقاصد في أن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل أيضا مفسد للنوع وإن الظلم مؤذن بنخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الاحكام فانها كلها مبنية على المحافظة على العمران . وكذلك أيضا يقع الينا القليل من مسائله في كلمات متفرقة لحكماء الخليفة لكنهم لم يستوفوه . فمن كلام الموبدان بهرام ابن بهرام (١) ومن كلام أنوشروان في هذا المعنى . . . الى الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه الا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره . . . (فهو يقول) : « العالم بستان سياجه الدولة ، الدولة سلطان تحيا به السنة ، السنة سياسة يسوسها الملك . الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال ، المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكتنفهم العدل ، العدل

(١) هو فقيه الفرس وحاكم المجوس (قاموس) .

مألف وبه قوام العالم • العالم بستان • وأنت
إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك ••• عثرت
في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل اجمالها
••• اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا
افادة موبدان •• وكذلك تجد في كلام ابن المقفع
وما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير
من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه •••
وكذلك حوم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب
سراج الملوك •••

(أما نحن فقد) ألهمنا الله الى ذلك الهاما
وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره (١) وجهينة
خبره • فان كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن
سائر الصنائع أنظاره وانحاء فتوفيق من الله
وهداية وان فاتني شيء في احصائه ••• فللناظر
المحقق اصلاحه ، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل
وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من
يشاء ••• » •

(١) مثل يطلق على من يجيء بالخبر الصادق اليقين - المقدمة ص ٦٦

عمران الربع الشمالي من الارض اكثر من الربع الجنوبي :

« ومن هنا أخذ الحكماء خلاص خط الاستواء وراؤه وأورد عليهم انه معمور بالمشاهدة والاخبار المتواترة فكيف يتم البرهان على ذلك ؟ والظاهر انهم لم يريدوا امتناع العمران فيه بالكلية . انما اداهم البرهان الى أن فساد التكوين فيه قوي بافراط الحر ، والعمران فيه اما ممتنع أو ممكن أقل . وهو كذلك فان خط الاستواء والذي وراؤه وان كان فيه عمران كما نقل فهو قليل جدا . وقد زعم ابن رشد أن خط الاستواء معتدل فيعمر منه ما عمر من هذا . والذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التكوين . وانما أمتنع فيما وراء خط الاستواء في الجنوب ، من جهة ان المنصر المائي غمر وجه الارض هنالك الى الحد الذي كان مقابله من الجهة الشمالية قابلا للتكوين . ولما امتنع المعتدل لغلبة الماء تبعه ما سواه . لأن العمران متدرج ويأخذ في التدرج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع . واما القول بامتناعه في خط الاستواء فيرده النقل المتواتر . والله أعلم » .

الرياسة على أهل العصبية : وسواس اليهود :

« وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة ، ويختلطون بالغمار ويبقى في نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من اشراف البيوتات أهل العصائب وليسو منها في شيء لذهاب العصبية جملة - وكثير من أهل الامصار الناشئين في بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك - وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني اسرائيل ... ثم انسلخو من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة والمسكنة وكتب عليهم الجلاء في الارض وانفردوا بالاستعباد للكفر آلاف من السنين - وما زال هذا الوسواس مضاحبا لهم فتجدهم يقولون : هذا هاروني ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا ، مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة - وكثير من أهل الامصار وغيرهم المنقطعين في أنسابهم عن العصبية يذهب الى هذا الهذيان (١) » .

فساد تجارة السلطان : « اعلم أن الدولة اذا

(١) المقدمة ص ٢٢٥ - ٢٢٢ .

ضاقَت جبايتها من الترف وكثرة الموائد والنفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها واحتاجت الى مزيد المال والجباية • فتارة توضع المكوس على بيعات الرعايا وأسواقهم — كما قدمنا — وتارة بالزيادة في القاب المكوس ان كان قد استحدث من قبل • وتارة بمقاسمة العمال والجباة واحتكاك (١) عظامهم ، لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسيان ، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية (٢) لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والفلات مع يسارة أموالهم (٣) وان الارباح تكون على نسبة رؤوس الاموال ••• ويحسبون ذلك من ادرار الجباية وتكثير الفوائد وهو غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة •• (منها)

اذا رافقهم السلطان في ذلك (أي زاحمهم) وماله أعظم كثيرا منهم فلا يكاد أحد منهم يحصل

(١) امتكه : امتصه جميعه المصدر نفسه ص ٤٩٧ •

(٢) اي باسم الجباية •

(٣) اليسارة هنا القلة من اليسير القليل • المصدر نفسه ص ٤٩٨ •

على غرضه في شيء من حاجاته • ويدخل على
النفوس من ذلك غم ونكد •

ثم ان السلطان قد ينتزع الكثير من ذلك
(الشيء المتزاحم على شرائه) اذا تعرض له غضا
أو بأيسر ثمن ، اذ لا يجد من يناقشه في شرائه
فیبخس ثمنه على بائعه ••• ولو كان غيره في تلك
الصفقات لكان تكسبها كلها حاصلا من جهة الجباية •
ثم فيه (أي في اشتراك السلطان بالمزاحمة والتجارة
وعقد الصفقات) التعرض لأهل عمرانه واختلال
الدولة بفسادهم ونقصه فان الرعايا اذا قعدوا عن
تثمين أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت
بالنفقات وكان فيها تلاف أحوالهم فافهم ذلك
النخ ••• » •

يقول الدكتور علي عبد الواحد وافي معلقا :
يتفق ما يراه ابن خلدون في صدد الاضرار
المرتتبة على دخول الحكومة مشترية في السوق وعلى
اشتغالها بالتجارة أو احتكارها لبعض الاصناف ••
واعتبار ذلك ضرائب غير مباشرة على المستهلكين
•• يتفق ذلك مع ما يراه كثير من المحدثين من علماء
الاقتصاد السياسي • وقد علله ابن خلدون بالعلل

نفسها التي نراها في أحدث مؤلفات الاقتصاد السياسي » .

الظلم مؤذن بخراب العمران : « اعلم ان المدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها ، لما يرونه من ان غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم واذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك والعمران ووفوره ونفاق أسواقه انما هو بالأعمال وسمي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين (١) فاذا قعد الناس عن المماش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت الاحوال وايدعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فنخف ساكن القطر وخلت دياره وخربت امصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة . . . » .

ضرورة السياسة لانتظام العمران البشري :

« اعلم أنه قد تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع

(١) لعله يقصد الاستيراد والتصدير .

للشعر ضروري وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه
 وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون
 اليه وحكمه فيهم : تارة يكون مستندا الى شرع
 منزل يوجب انقيادهم اليه ايمانهم بالثواب
 والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه ، وتارة الى سياسة
 عقلية يوجب انقيادهم اليها ما يتوقعونه من ثواب
 ذلك الحاكم بعد معرفته لمصالحهم . فالأولى يحصل
 نفعها في الدنيا والآخرة . . . والثانية انما يحصل
 نفعها في الدنيا فقط . وما نسمعه من السياسة
 المدنية فليس من هذا الباب وانما معناه عند
 الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل
 ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن
 الحكم رأسا . ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه
 ما يسمى من ذلك بـ « المدينة الفاضلة » والقوانين
 المراعاة في ذلك بـ « السياسة المدنية » . وليس
 مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع
 بالمصالح العامة فان هذه غير تلك . وهذه المدينة
 الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وانما
 يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير .

لغة أهل الأمصار :

« اعلم أن لغات أهل الأمصار انما تكون بلسان

الأمة أو الجيل التاليين عليها أو المختطين لها ،
 ولذلك كانت لغات الامصار الاسلامية كلها بالمشرق
 والمغرب لهذا العهد عريية وان كان اللسان العربي
 المصري قد فسدت ملكته وتغير اعرابه . والسبب
 في ذلك ما وقع للدولة الاسلامية من الغلب على
 الأمم . والدين والملة صورة للوجود وللملك .
 وكلها مواد له ، والصورة مقدمة على المادة ،
 والدين انما يستفاد من الشريعة ، وهي بلسان
 العرب لما ان النبي (ص) عربي ، فوجب هجر ما
 سوى اللسان العربي من الألسن في جميع ممالكها .
 واعتبر ذلك في نهج عمر عن رحانة الأعاجم وقال :
 انها خب أي مكر وخديعة . فلما هجر الدين
 اللغات الأعجمية ، وكان لسان القائمين بالدولة
 الاسلامية عربيا هجرت كلها في جميع ممالكها ، لأن
 الناس تبع للسلطان وعلى دينه . فصار استعمال
 اللسان العربي من شعائر الاسلام وطاعة العرب .
 وهجر الأمم لغاتهم والسنتهم في جميع الامصار
 والممالك . وصار اللسان العربي لسانهم ، حتى
 رسخ ذلك لغة في جميع امصارهم ومدنهم وصارت
 الألسنة العجمية دخيلة فيها وغريبة . ثم فسد
 اللسان العربي بمخالطتها في بعض أحكامه وتغير

أواخره ، وان كان بقي في الدلالات على أصله
وسمي لسانا حضريا في جميع أمصار الاسلام . . .
بخلاف لغة البدو من العرب فانها كانت أعرق في
العروبية . ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية
بعدهم بالمشرق وزناته والبربر بالمغرب ، وصار
لهم الملك والاستيلاء على جميع الممالك الاسلامية ،
فسد اللسان العربي لذلك وكاد يذهب لولا ما حفظه
من عناية المسلمين بالكتاب والسنة اللذين بهما
حفظ الدين ، وصار ذلك مرجعا لبقاء اللغة
المضرية من الشعر والكلام الا قليلا بالأمصار
عربية . فلما ملك التتر والمغول بالمشرق ، ولم
يكونوا على دين الاسلام ذهب ذلك المرجح ، وفسدت
اللغة العربية على الاطلاق ، ولم يبق لها رسم في
الممالك الاسلامية بالعراق وخراسان وبلاد فارس
وأرض الهند والسند وما وراء النهر وبلاد الشمال
وبلاد الروم ، وذهبت أساليب اللغة العربية من
الشعر والكلام (الفصيح) الا قليلا يقع تعليمه
صناعيا بالقوانين المتداولة من علوم العرب وحفظ
كلامهم لمن يسره الله تعالى لذلك . وربما بقيت
اللغة العربية المضرية بمصر والشام والاندلس
والمغرب لبقاء الدين طالبا لها . . . »

تكثر العلوم حيث يكثر العمران :

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم — كما قدمناه — من جملة الصنائع • وقد كنا قدمنا ان الصنائع انما تكثر في الامصار وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف ، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة ، لأنه امر زائد على المعاش • فمتى فضلت أعمال أهل العمران على معاشهم ، انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان ، وهي العلوم والصنائع • ومن تشوف بفطرته الى العلم ، ممن نشأ في القرى والأمصار غير المتعدنة ، فلا يجد فيها التعليم الذي هو صناعي ، لفقدان الصنائع في أهل البدو — كما قدمناه — ولا بد له من الرحلة في طلبه الى الامصار المستبحرة شأن الصنائع في أهل البدو •

واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، لما كثر عمرانها صدر الاسلام ، واستوت فيها الحضارة ، كيف زخرت فيها بحار العلم ، وتفننو في اصطلاحات التعليم واصناف العلوم ، واستنباط المسائل والفنون حتى أربو على المتقدمين وفساتو المتأخرين • ولما تناقص

عمرانها وايدعر سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة ، وفقد العلم بها والتعليم . وانتقل الى غيرها من أمصار الاسلام . ونحن لهذا العهد نرى ان العلم والتعليم انما هو بالقاهرة من بلاد مصر ، لما أن عمرانها مستبحر وحضارتها مستحكمة منذ آلاف من السنين ، فاستحكمت فيها الصنائع وتفننت ، ومن جملتها تعليم العلم . . . »

عود على بدء :

أشرنا في الصفحة الأولى من مقدمة هذا الكتاب الى أننا سنحذف الألف المتطرفة الزائدة في الفعل الماضي لجمع المذكر وفي المضارع المجزوم أو المنصوب للجمع نفسه (١) . وذلك لعدم جدواه ، ولأنه خارج كل قاعدة صرفية فنكتب مثلاً : حذفو لم يحذفو ، لن يحذفو ، وتبقى الافعال العربية بألف خير . .

(١) وقد فعلنا ذلك حيث يلاحظ القارئ الكريم خلو كتابنا من هذه الالف ومنذ سنين ونحن نحاول مع طلابنا في الثانويات تعويدهم على استنباط مثل هذه الكتابة الميسرة ، ليس فقط بالنسبة للالف الزائدة بل بالنسبة للنظرية كلها ، وهذا لو هذا حذفنا كل كاتب عربي توفيرا للوقت وتمهيدا لعملية تطوير شاملة للحرف العربي . المؤلف

الا اذا كانت المحافظة على الشكل القديم في
الكتابة العربية واجبا مقدسا ..

وقد اكتفيننا - هنا - بحذف هذه الألف دون
سواها ، مشيرين الى وجوب تطبيق القاعدة الجديدة
التي اقترحها منذ سنوات زميلنا الدكتور أحمد
اللؤاساني (١) وخلاصتها : ما لا يلفظ لا يكتب
كما في حذف ، سألوا الخ .. وما يلفظ يكتب بصورة
لفظه لا بغيرها كما في : ليلا الأولا ، مستشفنا الخ ..

ثم لماذا كنا نكتب : هاته وهاتان مع الألف
الملفوظة ، وهذه هذان بدونها ؟ ما السريا ترى
وما الحكمة ؟ لا شيء سوى التقليد الأعمى ..

لقد آن للحرف العربي أن يتطور ويتحرر
- على الاقل - مما يشوه كمال لفظه وجمال
صورته . وهناك من حولنا أمم غيرت حروفها تغييرا
جذريا ليتفق مع متطلبات العلم والذوق الحديثين ،
وليسهل على المطالع المتطورة رسمه أو صفه أو
سكبه أو حفره .

(١) انظر تفاصيل هذه النظرية او هذا الاقتراح في مقدمة كتاب
« نظرات في تاريخ الاسب » مؤلفه الدكتور أحمد اللؤاساني ،
الهامة اللبنانية - بيروت ١٩٧١ .

ويبدو ان هذا الشكل القديم للكتابة العربية لم يكن معمولاً به في المغرب العربي قديماً وربما حديثاً . فقد طالعنا الأب الجليل اغناطيوس عبده خليفة اليسوعي بحقيقة كنا نجهلها حين نوه في الصفحة ١٨ من رسالة مخطوطة لابن خلدون في التصوف بعنوان « شفاء السائل لتهديب المسائل » قام هو بتحقيقها ودراستها قائلاً :

« يتصف مخطوطنا بما تتصف به المخطوطات المغربية من كتابة الكلمات تتميز عن كتابتها في الشرق عادة . فان التاء المربوطة يعوض عنها بتاء طويلة : مراعات ، النجات ، المداوات الخ . . وان المغرب يضع كرسي ياء حيث الشرق يضع ألفا : سئل (سأل) يسئل (يسأل) . . وبدل الألف المقصورة يضع ألفاً طويلة : رءا ، يتراءا ، ويكتب بعض الكلمات بصورة غير مقتضبة (أي بصورة لفظها) : لاكن ، هاذا ، ذالك الخ . . (١) »

(١) الا ترى معي ان المسألة مسألة روتين وتقليد لا اكثر ، وقد
 حصراً بالشرق العربي دون سواه ؟ المؤلف .

موضوعات أعطيت في دورات سابقة :

- ١ - قابل بين نظرتي الفارابي وابن خلدون الى المجتمع الانساني (دورة ١٩٥٣)
- ٢ - يعتبر ابن خلدون ان المجتمع البشري كائن حي متحرك تبعا لسببية معينة
حلل هذا الاعتبار وحدد قيمته (دورة ١٩٥٤)
- ٣ - هل يمكن اعتبار علم العمران الذي تعرض له ابن خلدون في مقدمته أساسا لعلم الاجتماع الحديث ؟
أذكر رأيك مفصلا نواحي الاتفاق والاختلاف بين هذين العلمين (دورة ١٩٥٥)
- ٤ - يذهب ابن خلدون الى أن طور الحضارة يفضي الى انهيار الدولة والمجتمع : فماذا يعني بالحضارة ؟ وكيف علل رأيه ؟ وهل تجاربه في

ما ذهب اليه (دورة ١٩٦٠ الثانية)

٤ - ما مميزات العمران الحضري في نظر ابن خلدون وما النهاية التي يؤول اليها بعد تطوره . وكيف يعمل ذلك ؟ (دورة ١٩٦٠ الأولى)

٥ - يقول ابن خلدون : « الاجتماع الانساني ضروري . ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : الانسان مدني بالطبع . أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم . وهو معنى العمران » :

اشرح هذا القول مبينا رأي ابن خلدون :

- في ضرورة الاجتماع وبواعثه .
- في أنواع الاجتماع الانساني .
- في أبرز الخصائص التي يتميز بها كل نوع من الاجتماع (دورة ١٩٦٢ الثانية)

٦ - يقول ابن خلدون في مقدمته ان الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة ، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور ، لا يكون مثله في الطور الآخر : حاول عرض هذه الاطوار حسب رأي ابن

خلدون • مبينا كيف ان الخلل والذوال طوران
محتومان تنتهي اليهما الدولة في كل مكان وزمان
(دورة ١٩٦٢ الأولى)

٧ - اذكر ما يعرض للممران من تنوع وتطور حسب
رأي ابن خلدون وفصل الخصائص البارزة في كل
نوع من العمران (دورة ١٩٦٤ الثانية)

٨ - يقول ابن خلدون في مقدمته :

» ان مبنى الملك على أساسين لا بد منهما •
الأول الشوكة والمصيبة وهو المعبر عنه بالجند •
والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند •
واقامة ما يحتاج اليه الملك من الاحوال ، والخلل
اذا طرقت الدولة طرقتها من هذين الاساسين • ثم
يقول :

ان تمهيد الدولة وتأسيسها انما يكون بالمصيبة •
وانه لا بد من عصبية كبرى جامعة للمصائب
مستتبعة لها ، وهي عصبية صاحب الدولة الخاصة
من عشيرته وقبيلته • فاذا جاءت الدولة طبيعة
الملك من الترف ، وجدع صاحب الدولة أنوف
أهل المصيبة • كان أول ما يجدع أنوف عشيرته
وذوي قرباه المقاسمين له في الملك • فتفسد

عصبية صاحب الدولة منهم - وهي العصبية الكبرى التي كانت تجمع العصاب وتستبعمها فتنحل عروتها وتضعف شكيמתها ، وتستبدل عنها بالبطانة من موالي النعمة وصنائع الاحسان ، وتتخذ منهم عصبية - الا أنها ليست مثل تلك العصبية في الشدة والشكيمة لفقدان الرحم والقرابة منها :

- اشرح المعاني العامة التي أشار اليها ابن خلدون :
- توسع في البواعث التي تدعو الى نشوء الدولة -
- وفصل أنواع الخلل الذي يطرأ على الدولة ويؤدي بها مؤيدا أقوالك بإشارات واضحة الى نصوص ابن خلدون (دورة ١٩٦٦ الاولى)

٩ - قال ابن خلدون في مقدمته :

« فاذا يحتاج صاحب هذا الفن (التاريخ) الى العلم بقواعد السياسة ، وطبائع الموجودات ، واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال ، والاحاطة بالحاضر من ذلك ، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق ، أو ما بينهما من الخلاف ، وتعليل المتفق منها والمختلف ،

والقيام على اصول الدول والملل ومبايدي ظهورها
واسباب حدوثها ٠٠٠ وأحوال القائمين بها
وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث
واقفا على أصول كل خبر ، وحينئذ يعرض خبر
المنقول على ما عنده من القواعد والاصول ٠ فان
وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والا
زيغه واستغنى عنه » :

ـ اشرح الماعني التي ضمنها ابن خلدون هذا
النص ٠ ثم وضع رأي المؤلف في فن التاريخ
والغاية منه ٠

ـ وبين المغالط التي يقع فيها المؤرخون وأسبابها ٠
وتكلم على البواعث التي تجعل من علم العمران
ضرورة في ثقافة كل من يتصدى للتأليف في
التاريخ ٠ (دورة ١٩٦٦ الثانية)

١٠ ـ قال ابن خلدون :

« وانما قلنا ان عمر الدولة لا يمدو في الغالب
ثلاثة أجيال ، لأن الجيل الاول لم يزالو على
خلق البداوة وخشونتها وتوحشها ، من شظف
المعيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد ،
فلا تزال بذلك سورة المصيبة محفوظة فيهم

فحدهم مرهف ، وجانبهم مرهوب والناس لهم
مفلوبون *

والجيل الثاني تحول حالهم ، بالملك والترفه ، من
البداءة الى الحضارة ، ومن الشظف الى الترف
والنصب ، ومن الاشتراك في المجد الى انفراد
الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه * ومن
عز الاستطالة الى ذل الاستكانة ، فتنكسر سورة
العصبية بعض الشيء ، وتؤنس منهم المهانة
والخضوع ، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا
الجيل الاول ، وباشرو أحوالهم ، وشاهدو من
اعتزازهم وسعيهم الى المجد ، ومراميمهم في المدافعة
والحماية ، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية ، وان
ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء مراجعة
الاحوال التي كانت للجيل الاول ، أو على ظن
من وجودها فيهم *

وأما الجيل الثالث فينسبون عهد البداءة والخشونة
كان لم تكن * ويفقدون حلاوة العز والعصبية ،
بما هم فيه من ملكة القهر * ويبلغ فيهم الترف
غاياته * فيصيرون عيالا على الدولة * وتسقط
العصبية بالجملة * * * الخ * * *

— اشرح المعاني التي أوردها ابن خلدون في نصه ،
ثم :

أ — اذكر البواعث التي دعت الى البحث في نشوء
الدولة وتطورها وهدمها بالنسبة الى مضمون
المقدمة .

ب — بين الاطوار التي تمر بها الدولة حسب
رأي المؤلف .

ج — فصل تعليقه لطروق الخلل في الدولة بحيث
تهدم وتنهار . (دورة ١٩٦٧ الأولى)

١١ — تكلم ابن خلدون في مقدمته على مظهري العمران ،
البدوي والحضري واعتبر الاول منهما طورا
طبيعيا سابقا للحضارة :

أ — فما هو مفهومه للبداوة ؟

ب — وما هي الصفات الرئيسة التي يتخلق بها أهلها ؟
ج — وما أثر العصبية في حياة القبيلة والعمران
البدوي على العموم ؟ (دورة ١٩٦٧ الثانية)

١٢ — قيل في ابن خلدون : « انه استمد آراءه الاجتماعية
من وحي درسه محيطا محدودا وجعلها قوانين
عامة فجاءت لا تنطبق كاملة على كل مجتمع » .

— اشرح هذا القول وناقشه مستندا الى أمثلة •
(دورة ١٩٥٩ الأولى)

١٣ — فصل رأي ابن خلدون في :

أ — نشأة العمران البشري •

ب — أثر الاقليم والتربة فيه •

ثم اعرض وجوه المعاش في العمران الحضري •

(دورة ١٩٧٢ الأولى)

١٤ — اذكر رأي ابن خلدون في :

أ — التاريخ ومغالط المؤرخين وبواعث الهفوات

التي يقومون فيها •

ب — حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم العمران لتسديد

خطاهم وهدايتهم الى الصواب • وكيف ذلك ؟

(دورة ١٩٧٢ الثانية)

١٥ — قال ابن خلدون: « قدمنا ان العصبية بها تكون

الحماية والمطالبة والمدافعة ، وكل أمر يجتمع

عليه • وقدمنا ان الآدميين ، بالطبيعة الانسانية ،

يحتاجون في كل اجتماع الى وازع ، وحاكم يزع

بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم

بتلك العصبية ، والا لم تتم قدرته على ذلك •

التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرئاسة ، لأن

الرئاسة انما هي سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر في أحكامه • وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر •

وصاحب المصيبة اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها • فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ووجد السبيل الى التغلب والقهر ، لا يتركه لأنه مطلوب للنفس ، ولا يتم اقتدارها عليه الا بالمصيبة التي لا يكون بها متبوعا • فالتغلب الملكي غاية للمصيبة كما رأيت :

أ - أوضح مقصد ابن خلدون من كلامه هذا •

ب - وضع رأيه في البواعث التي تؤدي الى نشوء الممالك والدول •

ج - على م ارتكز ابن خلدون في تحديده عمر الدولة والاطوار التي تمر بها ؟ وكيف علل ذلك ؟

د - تحدث عن العوامل المختلفة التي تؤدي في نظره ، الى انحلال الدولة ، واستند الى بعض أمثله •

هـ - ايد رأيك في جملة الاحكام التي وضعها عن

المراحل التي تمر بها الدولة .

(دورة ١٩٧٣ الثانية)

١٦ - يذهب ابن خلدون الى أن اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلته من الماش .
وقد قسم العمران طورين مختلفين : طوراً بدوياً وطوراً حضرياً :

أ - ما الفرق الاساسي عنده بين البداوة والحضارة ؟

ب - ما خصائص البداوة وخصائص الحضارة ؟

ج - ما أثر العصبية في كل طور من طوري العمران ؟

د - ما أسباب الانتقال من البداوة الى الحضارة .
وكيف يتم ذلك الانتقال ؟

(دورة ١٩٧٤ الاولى)

١٧ - قيل: « بحث الفارابي وابن خلدون في المجتمع البشري ونشوء الدول فاتفقا على الاقرار بضرورة الحياة الاجتماعية، واختلفت نظرتاهما الى خصائص المجتمع وما يؤثر فيه من عوامل . فكان الاول مثاليا يرسم صورة لمجتمع ثابت تجلى فيه الكمال ويستقي آراءه من معين العقل والدين ، والثاني واقعياً يرى المجتمع كائناً حياً متجدداً ومتأثراً بعوامل

مختلفة ، ويستمد آراءه من التاريخ والبيئة
ومراقبة الاحداث - فاشرح هذا القول وناقشه
موضحا :

١ - نظرة الفارابي الى المجتمع من خلال مدينته
الفاضلة وخصائص رئيسها وأعضائها ومصير
نفوسهم وتعليل هذا المصير .

ب - ما أوحى الى الفارابي بأرائه ومن أثر فيه من
الفلاسفة الاقدمين ؟

ج - نظرة ابن خلدون الى المجتمع ومراحل سيره
والعوامل التي تؤثر فيه .

د - رأي ابن خلدون في شروط الرئاسة وبقائها ،
وما يؤدي الى انهيار المجتمع في الجيل الرابع
وتجده ، ومدى انطباق هذا الرأي على كل
مجتمع . (دورة ١٩٧٣ الأولى)

١٨ - من رأي ابن خلدون أن لكل دولة حصة من
الممالك والاطوان لا تزيد عليها . فقال شارحا :
« والسبب في ذلك ان الملك انما يكون بالمعصية .
وأهل المعصية هم الحامية الذين ينزلون بممالك
الدولة وأقطارها . وينقسمون عليها (يتوزعون

في مناطقها) ، فاذا كان أهل عصبيتها أكثر عدداً
كانت هي أقوى وأكثر ممالك وأوطاناً • وكان
ملكها أوسع :

— فما كانت في رأيه الأسباب التي تؤدي إلى
قيام الدول • ثم كم يطول عمر الدولة في
العادة ؟ وما الاطوار التي تمر بها ، وكيف
يكون انقراضها بعد ذلك ؟ (١) •

(دورة أيار ١٩٧٧)

(١) اثبتنا هذه الاسئلة كما جاءت في الامتحانات الرسمية للبيكالوريا
اللبنانية - القسم الثاني - للاستئناس بها والسير على خطتها ••
اما الموضوعات الجاهزة فقد اقلعنا عنها اعتقاداً منا بأنها تضر
بالطالب أكثر مما تنفعه : تحد من حريته وأصالته في التفكير
والتعبير •• مكتفين فقط باثبات بعض الموضوعات المخططة
المساعدة • انظر الصفحة ١٧٠ وما بعدها من هذا الكتاب •
المؤلف

فهرس الكتاب

٥	ابن خلدون
٢٣	تعريف بابن خلدون
٢٥	مكانة ابن خلدون وتأثيره
٢٩	حياته
٣١	في فاس
٣٣	في الاندلس
٣٦	في قلعة سلامه
٣٧	في تونس
٣٨	في مصر
٤١	آراء ابن خلدون
٤٤	في التاريخ
٤٦	مهمة المؤرخ ومنهج البحث التاريخي
٥٠	قوانين البحث التاريخي
٥٧	علم العمران
٥٨	ضرورة الدولة : وهو المبدأ الثاني
	الكشف من القوانين : التطور في الطبيعة
٦١	والمجتمعات
٦٢	التطور في المجتمع
٦٤	الحرارة والبرودة
٦٦	كثرة الخصب أو قلته
٦٧	الموامل الاجتماعية

٦٨	بدو مصر
٧٠	وجوه المعاش
٧٠	الفلاحة
٧١	الصناعة
٧١	التجارة
٧٢	قيم الاشياء المنتجة
٧٣	مصادر وجوه المعاش
٧٤	المعاش وتأثيراته العقلية والسيكولوجية
٧٥	العصبية او العرق
١٠٢	الحرب
١٠٩	الحرب : المصطلح والنظرية
١١٦	موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة والدين
١٢٣	آراء ابن خلدون في التربية والتعليم
	من اين انطلق ابن خلدون حين وضع هذه
١٢٧	النظريات التربوية
١٣٨	مدى المعاصرة في آراء ابن خلدون ونهجه
١٤٤	الذين جاؤو بعد ابن خلدون
١٤٩	قاموس ابن خلدون الخاص
	الى طلاب البكالوريا اللبنانية — القسم الثاني
١٥٥	فرع الفلسفة
١٥٦	التاريخ وعلم العمران
١٥٦	اخطاء المؤرخين
١٥٧	تعريف التاريخ
١٥٧	من قواعد التاريخ
١٥٨	الاجتماع البشري على الجملة
١٥٩	تنوع العمران
١٥٩	العمران البدوي
١٦٠	اخلاق ابناء المجتمع البدوي
١٦١	العمران الحضري

١٦٢	الاجتماع والمصيبة
١٦٣	المصيبة والحياة البدوية
١٦٤	المصيبة في الحياة الحضرية
١٦٥	علامة المصيبة بالرئاسة والملك والدولة
١٦٦	الدولة ومن ضمنها الرئاسة والملك
١٦٧	الدولة
١٧٠	معنى المعاش والكسب والرزق
١٧٠	وجوه المعاش
١٧١	الظواهر والتوانين الاقتصادية
١٧٢	موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة
١٧٤	تاريخ الفلسفة العربية
١٧٤	١ - رأي ابن خلدون
	٢ - حاجة هؤلاء المؤرخين الى علم المبران
١٧٩	لتسديد خطاهم وهدايتهم الى الصواب
١٨٣	ابن خلدون والتصوف
٢٠٣	الاعمال الظاهرة بالاختيار
٢٠٣	الاستقامة ومضاداتها - النفاق
٢٠٤	نالمعلم الالهامي او الكشف درجات : المحاضرة
٢٠٥	المجاهدات ثلاثة انواع
٢٠٦	نصوص مختارة من الرسالة
	نصوص مختارة من المقدمة (علم المبران) في
٢١٢	انقلاب الخلافة الى الملك
٢١٩	ضرورة المبران وقيام الدولة
	ميران الربع الشمالي من الارض اكثر من
٢٢٢	الربع الجنوبي
٢٢٦	ضرورة السياسة لانتظام المبران البشري
٢٢٧	لغة اهل الابصار
٢٣٠	تكثر العلوم حيث يكثر المبران
٢٣١	عود ملى بدء
٢٣٤	موضوعات اعطيت في دورات سابقة

